N° 3 1960 Mars

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le Ciel *

L'AFFIRMATION DOCTRINALE

Au terme du devenir, le Jugement définit le sens de notre éternité. L'Amour créateur nous ouvre Sa Famille. Invitation sans contrainte : pour que mûrisse notre libre engagement, Dieu n'a-t-il pas inventé le noviciat terrestre? A l'instant du choix, l'orgueil refuse : il se damne. A qui veut s'accomplir en vue de la Rencontre, s'offre le Purgatoire. Mais la communion jubilante, c'est le Ciel.

Voilée d'abord, pressentie, la promesse de la Béatitude pointe au déclin de l'ancienne Alliance (cfr Dn 12, 1-3 et Sg 3, 1-9 et 5, 15, 16) ; elle illumine l'Evangile. Feuilletons *la Bible*. Ce que Dieu nous destine sera paix, salut, félicité, vie éternelle, joie du Seigneur, héritage incorruptible, couronne de gloire, patrie céleste, Saint des Saints, etc... [1]. « Que votre cœur ne se trouble pas » rappelait Jésus, après la dernière Cène... « Dans la maison de mon Père, nombreuses sont les demeures. Sinon, vous aurais-je dit : Je vais y préparer votre place? Quand je l'aurai fait, je reviendrai vous prendre. Là où je serai, vous serez avec moi. » (Jn 14, 1-3). « Venez, les bénis de mon Père, dira le Fils de l'Homme, lors de sa Parousie, entrez dans ce Royaume qui vous attend depuis l'origine du monde » (Mt 25, 34).

Plus probante encore que l'Ecriture, *la vie de l'Eglise*. Qui les y comptera, les témoignages en faveur d'un au-delà bienheureux? La foi renverse le sens de la gravitation. Alors même qu'il admet une survie, le païen s'attache surtout aux biens de ce monde. Quant au vrai chrétien, sans déserter sa tâche terrestre ni en méconnaître les modestes joies, il n'y voit plus qu'un apprentissage. Aimantée par la foi, attirée par l'amour, son espérance l'oriente vers l'éternité. Le Ciel fonde la hiérarchie des valeurs. Pour les martyrs, les vierges, les con-

* Chapitre extrait d'un volume à paraître « *...j'entre dans la Vie* » (Editions Universitaires et Facultés de Namur).

1. Cfr *Les plus beaux textes sur l'Au-delà*, présentés par Goubert et Cristiani, La Colombe, 1950, pp. 331 sq.

fesseurs, les saints de tout rang, voilà le sens de la destinée : adhérer si intimement, dès cette vie, au Seigneur Jésus que la mort ne puisse rompre cette amitié et, « fils dans le Fils », participer à la vie trinitaire : « Vivre, pour moi, c'est le Christ, et la mort m'est un gain. » (Ph 1, 21).

Redoutant qu'ils empêchent son martyre, Ignace d'Antioche écrivait aux fidèles de Rome :

« Maintenant, je sais ce qui m'est préférable; maintenant, je commence à être un vrai disciple. Rien de visible ou d'invisible ne m'écartera plus de Jésus-Christ. Feu et croix, meute de bêtes, dislocation des os, membres mutilés, broiement de tout le corps, que les fléaux du démon s'abattent tous sur moi, pourvu que je trouve le Christ! Le monde et ses royaumes ne me sont rien. Plutôt mourir pour Jésus-Christ que régner sur toute la terre. Je cherche Celui qui est mort pour nous; je veux Celui qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. De grâce, frères, ne me privez pas de la vraie vie; ne me condamnez pas à ce que je regarde comme une mort. Je veux être à Dieu; n'interposez pas le monde entre Lui et moi! Laissez-moi recevoir la pure lumière. *Quand j'arriverai là-haut, c'est alors que je serai vraiment un homme...* Le prince de ce siècle veut me séduire, corrompre ma volonté d'être à Dieu. Qu'aucun de vous ne l'aide : soyez avec moi, c'est-à-dire avec Dieu!... Je vous écris vivant et désirant mourir. Mon amour est crucifié et il n'est plus en moi d'ardeur pour la matière; seule y chante une eau vive qui me dit : Viens vers le Père. » (*ad Rom.*, V, 3; VI, 1-2; VII, 1-2).

Ces élans passionnés, des milliers, des millions d'autres les ont vécus — les vivent encore — en silence. Tous ceux-là qui, sollicités par la charité fraternelle et par l'amour divin sous l'un ou l'autre de leurs multiples aspects, ont consacré au Royaume leur avoir et leur vie; tous ceux-là qui étaient — et restent — prêts à tout sacrifier pour être davantage et toujours avec Dieu.

« Calcul intéressé! » diront les terre-à-terre pour écarter tout risque d'inquiétude. Individualistes à courte vue, ils prennent pour argument une apparence de vertu. A exalter sans nuance le désintéressement, on en oublie parfois que l'intérêt n'a, de soi, rien de péjoratif. N'est-il pas le ressort essentiel de notre action? Il ne devient blâmable que lorsqu'il s'égare, compromettant la fin véritable en s'attachant indûment à un moyen, devenant égoïste en excluant autrui. Mais la vie éternelle correspond à la fin ultime et elle est charité. Béatitude, elle se conquiert d'ailleurs par le renoncement aux possessions jalouses et aux plaisirs égoïstes. Qui prétendrait ravaler l'aventure chrétienne à un quelconque marchandage, qu'il la vive : il verra ce qu'il en coûte! Récompense, l'amitié céleste? Tant qu'on voudra, mais sans rien d'extrinsèque ni d'arbitraire. Elle jaillit au cœur de la personne, en réponse à la grâce. Je ne serai vraiment homme, d'après Ignace d'Antioche, qu'en arrivant là-haut; ai-je tort de vouloir *être* pleinement? Que pourrais-je désirer de meilleur? D'autant que pour *être*, je dois me dépasser sans cesse et communier avec tous; est-il

rien de moins étriqué? Le christianisme ne se révèle que dans la perspective d'un amour infini.

L'argument péremptoire en faveur du Ciel, c'est l'unanimité de *la Tradition*. Les textes n'en livrent qu'un aspect. Ici, les actes éclipsent les paroles; la vie l'emporte sur les déclarations. En ses millions de fidèles, l'Eglise aspire à la communion avec Dieu, à la Béatitude, au Ciel.

EN QUOI CONSISTE LE CIEL ?

Aussi est-il triste, inquiétant, de constater, parmi bon nombre de chrétiens à notre époque, un fléchissement de l'attrait pour la vie éternelle. D'où vient cette étrange désaffection? Ne serait-ce pas d'une présentation incorrecte — ou mal comprise — de la grande espérance? A coup sûr, il n'est pas facile — ni peut-être possible — d'exprimer « objectivement » son message. Nous touchons au mystère de notre être : les mots vont trahir et l'intimité de la foi et la transcendance de son terme : « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, l'homme ne peut comprendre ce que Dieu réserve à ceux qui L'aiment », déclarent également Isaïe et saint Paul (Is 64, 3; 1 Co 2, 9). Faut-il donc se taire? En fin de compte, oui, mais pas avant d'avoir dissipé maintes erreurs destructrices de joie et non sans avoir rappelé l'enseignement du Seigneur et de ses Apôtres sur la Vie éternelle.

Notions tronquées.

D'une certaine image de la « vision béatifique » dérive sans doute l'erreur la plus commune. N'a-t-on pas dit aux chrétiens qu'au Ciel ils contempleront Dieu et que le temps serait aboli? Dante n'a-t-il pas décrit la Rose des Elus comme un immense cirque aux places strictement réservées? Dans la représentation populaire, cela devient l'assistance figée à un spectacle immobile, évoqué par le vocable abstrait d'« essence divine ». Ce chef-d'œuvre d'ennui, qui pourrait-il séduire?

Que d'équivoques cependant! Les scolastiques entendaient « vision » au sens de l'Ecriture. Dans les cours orientales, « voir » le Roi, c'est vivre en sa présence. La foule anonyme n'aperçoit le Souverain que rarement, à distance, dans la pompe hiératique : elle n'est pas admise à le « voir ». Seuls les familiers que le Roi connaît et choisit personnellement jouissent de ce privilège.

Nos phénoménologues retrouvent une distinction analogue entre spectacle et contemplation. Etranger à l'action qu'il regarde, le spectateur l'est plus encore à sa propre intimité. Braqué vers le dehors, il enregistre, mais comme une caméra : sur pellicule. Le déroulement « objectif » des événements le distrait sans le satisfaire. Le contemplatif, lui, mis en présence de la réalité, se recueille : c'est du plus profond de lui-même qu'il participe à l'être révélé. La plénitude, es-

thétique ou amicale, ne se dérobe-t-elle pas aux contacts superficiels? Pour l'atteindre, je dois creuser en moi jusqu'à rejoindre cette visée de valeur qui inspire l'artiste ou l'aimé. Les hommes d'étude et de prière qui font du Ciel une contemplation connaissent l'extase silencieuse ou enthousiaste de la rencontre avec la vérité. Ce bonheur de l'esprit, ils l'ont éprouvé tellement supérieur aux plaisirs sensibles, qu'il leur semble tout normal de s'y référer. A nous d'user de la même méthode : monter vers la Béatitude à partir de nos joies les plus pures. Si, faute d'expérience, nous n'apprécions pas encore à sa valeur la « contemplation », nous aurions bien tort d'achopper à cette formule, qui de tremplin devient pour nous obstacle!

Quant à la structure cristalline du Ciel, les médiévaux ont emprunté ses éléments à la Physique ancienne. N'ayant pas idée d'une création évolutive, ils suppriment tous les intermédiaires entre la matière (transmuée en lumière) et l'esprit. Nulle place donc, au Paradis scolastique, pour les plantes ou les animaux. Sensibles surtout à l'imperfection que connote le mouvement, les Grecs ralentissaient de plus en plus les cercles concentriques de l'univers jusqu'à la fixité de l'Empyrée où règne le Moteur immobile. Cette transposition idéale nous laisse froids. Souvent même elle nous répugne. Notre science a bouleversé les constructions de l'Antiquité : partout le dynamisme supplante le statique. Qu'obtenons-nous si nous appliquons à notre vision du monde le procédé dialectique des théologiens? L'univers est en expansion : nous assimilerons le Ciel à une croissance indéfinie. L'évolution assume comme éléments du stade supérieur les synthèses déjà réalisées (particules, atomes, molécules se retrouvent dans la cellule vivante, celle-ci dans l'organisme complexe, le psychisme inférieur subsiste dans l'activité rationnelle) : ne pouvons-nous en conclure que les « éléments » humains se synthétiseront en une communion de personnes qui les transfigurera tout en les respectant? Comme toujours, les acquisitions précédentes seront sauvegardées : le matériel, le biologique et le sensible aussi bien que le spirituel.

Cette figuration du Ciel ne vaut-elle pas l'ancienne? En fait, toutes deux sont déficientes : au-delà du monde terrestre, notre science proclame sa propre incompétence. Nos extrapolations ne se justifient que par les valeurs complémentaires — et pour nous opposées — qu'elles s'efforcent d'exalter. Si nous vibrons davantage à la joie exubérante du dynamisme vital, d'autres, plus sensibles au calme, à l'ordre, à la pureté lumineuse, apprécient surtout la fidélité, la paix, l'assurance, la plénitude que suggère, jusqu'à un certain point, l'immobilité. Mais si nous n'aimons pas la froideur de la représentation pseudo-classique, qui elle-même caricature la pensée médiévale, nous devons savoir qu'elle ne se fonde ni en théologie ni en science. Libre à nous d'en débarrasser notre esprit pour mieux l'ouvrir aux symboles de la Révé-

lation, tellement plus proches de notre cœur ! Qui, du reste, nous parlera jamais du Ciel comme Celui qui en est descendu, Notre Seigneur Jésus-Christ (Jn 3, 12-13) ? Secondairement nous renseigneront les Apôtres — Jean, Paul — à qui Il en a laissé entrevoir quelque chose (Ap ; 2 Co 12, 1-4). Leurs discours, sans doute, ne prétendent pas décrire avec précision la Vie Future. Ce n'est même pas toujours leur but premier. L'Apocalypse, par exemple, vise surtout à éclairer et encourager les chrétiens en évoquant, sous forme symbolique, le drame de la Rédemption et l'histoire actuelle de l'Eglise, épouse du Christ et soumise à la même épreuve, au même combat que Lui. Par la croix, le Christ a triomphé et triomphe, ainsi l'Eglise triomphe et triomphera. La perspective éternelle ne prétend pas détailler l'avenir. Il nous est impossible, à un moment de l'évolution, de prévoir exactement quelle synthèse ce moment prépare. L'embryon imagine-t-il un monde où chantent les oiseaux, où le soleil brille et où lui-même se déplacera ? La croissance surnaturelle nous adapte déjà à l'univers que nous découvrirons : quelle surprise pourtant quand nous y entrerons ! Nous serons comme d'anciens aveugles qu'émerveille le jeu des couleurs, comme des sourds que pour la première fois la musique ravit. Rien de terrestre ne saurait dire le Ciel. Néanmoins nous pouvons, nous devons nous inspirer des images bibliques pour stimuler en nous-mêmes l'espérance de la Béatitude. Toute limitation niée, toute qualité magnifiée, nous nous orientons vers la transcendance.

Images bibliques.

Pour suggérer le bonheur éternel, l'Evangile et l'Apocalypse éliminent d'abord tout motif d'affliction : « Les élus ne sentiront plus les ardeurs du soleil... Ceux qui avaient faim et soif seront rassasiés, ceux qui pleuraient seront consolés... Dieu même essuiera toute larme de leurs yeux... Abolie, la mort ! Il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les conditions premières auront disparu... Les persécutés posséderont le Royaume... » (Mt 5, 1-10 ; Ap 7, 16-17 ; 21, 4).

Positivement : « Voici, déclare Celui qui est assis sur le trône, que je renouvelle toute chose. L'assoiffé, je l'abreuverai aux sources d'eau vive. Le vainqueur héritera de tout : je serai son Dieu et il sera mon fils » (Ap 21, 5-6). Le Christ en personne ne proclamera-t-Il pas devant la Cour céleste le nom de ses disciples ? Citoyens du Ciel, vêtus de blanc et couronnés, ils mangeront de l'arbre de vie et de la manne mystérieuse. Ils siégeront avec le Seigneur pour juger les douze tribus et régir les nations. Ils brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père et Dieu leur donnera même l'étoile du matin (Ap 2, 10, 26-28 ; 3, 5, 17, 21 ; 7, 15 ; Jn 14, 2-3 ; Mt 13, 43, etc.). Images orientales, mais adressées à des Orientaux. Elles indiquent au moins que seront comblées les aspirations légitimes des enfants d'Israël.

D'ailleurs, n'est-ce pas aux désirs fondamentaux que le Christ fait appel quand Il promet à la Samaritaine l'eau qui jaillit pour la Vie éternelle ou lorsqu'Il entretient les Capharnaïtes de ce pain qui préserve de la mort (Jn 3, 14 et 6, 48-50) ? Dans les paraboles qui traitent du Royaume et de sa consommation céleste, l'évocation des noces et celle du festin (la plus fréquente) requièrent-elles de longs commentaires ? Qui ne devine la jubilation du terrassier quand sa pioche inopinément met à jour un trésor ? S'adaptant aux endroits et aux milieux sociaux, Jésus décrit toujours le bonheur à partir d'une expérience vécue par son auditoire. Aux pêcheurs du lac, le filet débordant de poissons ; aux pasteurs de Judée, le troupeau attentif à l'appel ; la perle précieuse aux marchands.

Jean s'adresse non plus à des Palestiniens, mais à des Grecs d'Asie. Il représentera le Ciel sous des symboles susceptibles d'émouvoir ces citadins férus de liturgies et de cortèges. Pour l'Apocalypse, nul besoin, au Ciel, de lampe ni de soleil : le Seigneur est la lumière de la Cité (Ap 22, 5) ; l'arc-en-ciel se déploie autour de son trône (Ap 4, 3). Chatoiement de couleurs, ruissellement de pierres précieuses dont l'énumération enchante le Voyant : jaspe, sardoine, émeraude, saphir, calcédoine, sardonyx, chrysolithe, béryl, topaze, chrysoprase, hyacinthe, améthyste, et les perles, et l'or, et le cristal (Ap 4, 3 ; 21, 18-21, etc.). Les grandes voix de la nature alternent avec les chants de triomphe, les cantiques de joie avec les instruments de musique. L'atmosphère est embaumée par les parfums rares dilués dans les coupes d'or ou qui brûlent dans l'encensoir (Ap 5, 8 ; 8, 3). Et si les arbres de vie, aux berges du fleuve, portent leurs fruits douze fois l'an (Ap 22, 2), n'est-ce pas pour délecter les élus, invités d'ailleurs aux noces de l'Agneau (Ap 19, 9) ? Pourquoi s'étonner, faire la fine bouche, prendre des airs entendus ? Après sa Résurrection, Jésus-Christ n'a-t-il pas demandé du miel et du poisson frit ? Notre corps glorieux ne sera-t-il pas semblable au sien (Ph 3, 21) ? Symboles, à coup sûr, mais extrêmement concrets et dont la réalité ne pourrait, sans mensonge, se réduire au spectacle abstrait que d'aucuns redoutent. Dans les sources valables de notre croyance au Ciel, rien qui ne suggère une incessante activité de la pensée et du cœur, un épanouissement de la sensibilité et de la vie. Tout l'être triomphera, le corps participant à la gloire de l'esprit.

Autre thème fréquent qui contredit l'ennui : la constante nouveauté des scènes, majestueuses ou dramatiques. La première vision céleste de l'Apocalypse découvre Celui qui siège en gloire, entouré des sept lampes ardentes, des vingt-quatre vieillards et des quatre animaux (Ap 4, 2-11). La louange, que ponctuent de solennels silences, chante d'abord l'inépuisable admiration du Créateur. La liturgie rejoue ensuite l'épopée de la Rédemption : l'Agneau, seul capable de

briser les sceaux, reçoit un hommage qui l'égale au Père éternel. Grandioses « mystères » déployés avec complaisance au bénéfice d'imaginations avides. Cérémonies d'autant plus séduisantes que chacun est assuré d'y tenir son rôle dans l'enthousiasme et la joie. Voici, en effet, que s'avancent cent quarante-quatre mille vierges (le chiffre de l'universalité) : ceux qui se sont gardés purs de toute idolâtrie. Partout ils accompagnent l'Agneau. Puissant comme le ressac ou le tonnerre, harmonieux comme les cithares, retentit l'hymne qu'eux seuls connaissent (Ap 15, 2-4). Ensuite, ajoute le Voyant, une foule innombrable de toute nation, tribu, peuple et langue, proclame à pleine voix : « Salut à notre Dieu qui est assis sur le trône et à l'Agneau ! » Les myriades d'Anges tombent face contre terre pour adorer, disant : « Amen ! Bénédiction, gloire, sagesse, actions de grâce, honneur, puissance et force à notre Dieu dans les siècles des siècles. Amen ! » (Ap 7, 9-12).

Ce faste oriental ne nous transporte pas autant que les premiers lecteurs de l'Apocalypse. Aussi bien devons-nous recourir à un autre symbolisme : imaginer la Béatitude à partir des situations qui nous intéressent, qui nous passionnent, nous. N'est-ce pas au reste la méthode johannique ? Connaissant le goût de son époque pour les jeux du cirque et ces calvacades qui célébraient le triomphe des empereurs, Jean s'en inspire également. « Une femme revêtue de soleil, foulant la lune et couronnée d'étoiles... Un dragon rouge à sept têtes et dix cornes... se dressa devant la femme, prêt à dévorer l'enfant qu'elle allait mettre au monde... Il y eut un combat : Michel et ses anges contre le dragon et ses suppôts. Il fut rejeté, le vieux serpent surnommé diable et Satan, le séducteur de toute la terre. » (Ap 12, 1-12). Après de multiples défaites des forces du mal, voici la moisson des élus. Alors, parmi les alleluias, le ciel s'ouvre : monté sur un cheval blanc, escorté par des armées de cavaliers, apparaît Celui qui s'appelle Fidèle et Véritable. Son manteau est trempé de sang. Son nom est épelé : le Verbe de Dieu... le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. « Réjouissons-nous, chantent des chœurs sans nombre, car elles sont arrivées, les noces de l'Agneau ! » Pour fêter les épousailles de son Fils avec l'Eglise des Saints, le Père éternel suscite un ciel nouveau et une terre nouvelle. De la Jérusalem céleste, une grande voix proclame : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; Il y habitera parmi eux, ils seront son peuple et Il sera Dieu-avec-eux ». Sans se lasser le Voyant décrit cette ville sainte, nimbée de gloire divine (Ap 19-21).

Parmi les images bibliques, en est-il une seule qui suggère l'immobilité ? Celle-ci, dira-t-on : « Le vainqueur, promet le Christ, je ferai de lui une colonne dans le temple de mon Dieu, d'où il ne sortira jamais plus. » (Ap 3, 12). Une colonne, en effet, quoi de plus figé ?

Ici-bas, oui, mais dans la Jérusalem céleste, le seul temple est le Seigneur Dieu tout-puissant (Ap 21, 22). Etre colonne de ce Temple signifie agir sans cesse, comme Dieu même (Jn 5, 17). Que reste-t-il alors de statique? La promesse porte uniquement sur la fidélité de l'amour divin.

Quant au « repos éternel » cher à la liturgie des défunts (qui l'a emprunté à l'Egypte ancienne) il traduit non la torpeur ou le sommeil, mais la fin des soucis et des peines. Cette même liturgie y insiste : la vie sera transformée, nullement supprimée. Or, biologiquement, l'immobilité correspond à la mort. L'organisme agit pour se régénérer. Repos dit activité spontanée, sans contrainte. L'intellectuel, pour se reposer, abattra des arbres, le citadin escaladera des rochers. Imposée à des êtres conscients, la fixité fatigue. Pour l'Evangile, le repos dit l'espoir d'un merveilleux renversement des rôles : « Heureux les serviteurs que le Maître, à son arrivée, trouvera éveillés et prêts à Lui ouvrir. En vérité, je vous le dis, Il se ceindra, Lui, les fera mettre à table, et Il passera pour les servir. » (Lc 12, 36-37). Dieu même se mettant amicalement à notre service : quelle perspective ouverte, à travers toute la Bible, par le repas messianique!

Soit, les symboles doivent être interprétés. Mais selon l'esprit qui les choisit. Les auteurs sacrés s'adaptaient aux expériences de leurs auditeurs. Au vingtième siècle, en Occident, ils trouveraient de tout autres comparaisons. Les leurs ont du reste une qualité humaine que n'évoqueraient sans doute pas au même degré un match de football, une course cycliste, un film ou une émission télévisée, tous spectacles où beaucoup de nos contemporains semblent chercher leur plaisir. Quoi qu'il en soit, nous respectons l'inspiration qui anime la Bible et la théologie en imaginant, selon nos goûts, notre Béatitude. Ne *serons*-nous pas pour l'éternité exactement ce que nous voulons être, sans regret ni inquiétude? Tout ce qui fait ici-bas notre vrai bonheur, tout ce que nous aimons avec une conscience droite, le Ciel nous le rendra avec usure. Seul disparaîtra l'attrait de la faute désormais démasquée. Interpréter les symboles, oui, mais pas jusqu'à les nier; aux joies simples de l'Evangile ou aux splendeurs variées de l'Apocalypse ne peut répondre le spectacle figé du Moteur immobile.

L'éternité et le devenir.

Pourquoi la Scolastique bannit-elle toute mobilité du Ciel? Parce que, après Aristote, elle y voit le signe d'une imperfection. Accordons le principe : en Dieu, et en nous quand nous Lui serons unis, rien d'imparfait. Seulement, à nos yeux modernes, l'imparfait c'est l'immobile, le statique. Comment bannir à la fois l'imperfection de la mobilité et celle de l'immobilité? Une distinction s'impose. En quoi mouvement implique-t-il imperfection? En ceci que, pour nous, il cor-

respond le plus souvent au passage de l'inachevé à l'accompli, ou, en termes d'Ecole, de la puissance à l'acte. Le « devenir » étant la forme de *durée* qui correspond à notre épreuve terrestre, il nous est malaisé de penser la durée — qui est pourtant une notion analogique — à un autre niveau d'être. La solution paresseuse consiste à nier purement et simplement de l'éternité tout ce qui ressemble à notre expérience. L'Ecole ne tombait pas dans ce travers. Elle n'excluait de la durée céleste que l'imperfection inhérente aux changements d'orientation, aux évolutions avec possibilité d'arrêt ou d'échec. Après l'option définitive, ces inconstances sont impensables. Mais il subsiste une durée qui, au niveau des créatures, y compris les célestes, n'exclut ni la multiplicité ni la diversité des actes. Si même nous ne parvenons maintenant à nous représenter cette multiplicité et cette diversité que comme succession temporelle, elles ne sont pas, en soi, un véritable « devenir ».

Dans la durée spéciale qu'ils attribuaient aux Anges, l'*aevum* ou « éviternité », les scolastiques admettaient une série d'actes sans potentialité. L'archange Gabriel ne « devient » pas au sens strict du terme, il ne « progresse » pas dans l'être. Son message à Zacharie n'en diffère pas moins de l'Annonce à la Vierge. Entre les deux légations, six mois s'écoulent : Gabriel l'ignore-t-il? N'aurait-il pas conscience de la nouveauté de ces actes?

Il en va de même, et à fortiori, pour les hommes qui n'accèdent que par le décès à une durée analogue à celle des Esprits purs. Les justes morts avant le Christ « attendaient » au Schéôl qu'Il ouvre la voie de la vie divine. La « descente aux enfers » fut un événement. Sans modifier l'orientation déjà prise, il accomplit le choix en inaugurant le Ciel. Si la résurrection générale est reportée au dernier jour, elle apportera à tous les élus un accroissement inappréciable de leur béatitude. L'enseignement traditionnel ne voit donc aucun inconvénient à admettre des dates et même un progrès (accidentel) dans notre au-delà.

La durée étant une notion analogique, nous pouvons même monter jusqu'à l'éternité divine. Si Dieu n'avait pas créé un monde temporel — et cette création est, de sa part, entièrement libre — il n'existerait rien de ce que nous appelons le passé, le présent et le futur. Dieu n'en serait pas moins l'Activité pure, à l'opposé même de ce que nous imaginons comme immobilité d'inertie ou d'abstraction. Sans déchoir en rien de son éternité, Dieu crée et il est bien évident qu'Il connaît son œuvre telle qu'elle est, c'est-à-dire temporelle. Pourquoi décréter que la réalité essentiellement successive de notre monde se fige sous le regard de Dieu dans un « présent immobile »? Les philosophes responsables de ce concept hybride estimaient sans doute imperfection la moindre dépendance à l'égard du devenir créé. Nous sommes bien

d'accord sur le principe, mais nous ne voyons pas qu'il s'applique ici. C'est en Lui-même, dans son acte créateur, que Dieu connaît tout ce qui est, tout ce qui devient. Il ne dépend donc aucunement de la créature, pas même lorsqu'Il lui donne de se déterminer elle-même. Quand le bienfaiteur laisse au donataire le choix du cadeau qu'il lui fait, le dit-on « dépendant » de ce donataire? Omniscient, Dieu n'ignore rien; Il connaît tout le connaissable. Sa perfection même exige qu'Il connaisse le passé comme passé, l'avenir comme à venir, déterminés comme le sont l'écoulé et le futur. En quoi serait-il plus parfait de connaître les choses autrement qu'elles ne sont?

L'acte de connaître, faut-il le rappeler, ne réduit nullement le connaissant aux limites du connu. Nous restons hommes quand nous connaissons les plantes et les animaux. Réciproquement, s'il est vrai que l'animal domestique participe un peu des privilèges humains par son contact familier avec l'homme, il n'en reste pas moins chien ou cheval. L'existence et la connaissance du « devenir » temporel n'altèrent en rien l'éternité. Mais rien n'empêche l'Eternel de s'insérer en personne dans notre histoire, à une date précise, sous le roi Hérode, quinze ans avant la mort d'Auguste (Lc 1, 5; 3, 1). N'est-ce pas suffisant pour prouver qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre l'éternité et un certain déroulement temporel? Mais synonyme d'*être,* l'éternité stricte s'oppose au « devenir ». Il ne peut être question de croissance ontologique pour la nature divine, alors même que la deuxième Personne de la Trinité s'incarne et se soumet librement à notre loi de développement progressif : « Jésus croissait en sagesse, en taille et en grâce. » (Lc 2, 52), même si le Christ dût, Lui aussi, passer par la mort pour éterniser sa nature humaine.

Si Dieu n'ignore nullement le déroulement temporel, Il n'en connaît pas moins le monde tout autrement que nous. *L'éternité ne pourrait-elle se définir par la coextension de la conscience à la réalité?* Intuition exhaustive, toujours adéquate à son terme malgré les variations de celui-ci. Pour connaître la situation exacte du monde (astronomique, biologique, spirituel) à un moment précis, notre science terrestre devrait se livrer à une enquête indéfinie : son point de vue, toujours très limité, reste le plus souvent extérieur aux choses. A supposer même qu'elle puisse enfin dresser l'état du monde au moment t, elle devrait constater que, depuis le moment t jusqu'au moment $t + n$ (fin de l'enquête), tout a changé dans le monde... : la tâche serait à reprendre, indéfiniment. L'Eternel embrasse, au moment présent, la totalité de l'être... comme Il le fit intégralement dans le passé et le fera à chaque instant de l'avenir. La mobilité des créatures n'entame nullement sa perfection puisqu'Il est de toutes choses le Principe omniscient.

Citant le *Livre de la Sagesse,* le Concile du Vatican déclare que la

Providence divine atteint tout d'une extrémité à l'autre : « Attingit a fine usque ad finem » (Sg 8, 1, Denz. 1784). Dans le texte de la *Sagesse*, ces « extrémités » désignent non pas tant le commencement et la fin de l'histoire que les limites actuelles de l'univers. Car si l'éternité n'est pas réductible à la fixité de l'instant abstrait, il ne faut pas davantage l'imaginer sur la ligne du temps, se prolongeant « avant » et « après » des parenthèses qui le limiteraient. Pour saint Thomas, la raison ne peut prouver un commencement temporel ; même illimité, le temps ne se confondrait pourtant pas avec l'éternité dont il dépendrait en chacun de ses instants. Si l'image des « extrémités » nous suggère un graphique, mieux vaut représenter le temps et l'éternité comme deux axes perpendiculaires. De soi, l'éternité n'implique pas l'existence du temps. Mais, posé l'acte créateur, à chaque point de la ligne horizontale que parcourt le temps correspond une dimension verticale d'éternité. « Devient » celui qui ne se détache qu'à peine de la ligne du temps, celui dont la capacité est encore si étroite qu'il saisit seulement une infime portion du réel ; est « éternel », au contraire, celui dont la conscience égale l'être.

Capables d'atteindre seulement une partie de réalités elles-mêmes particulières, sans intuition du principe interne de leur développement, nous voilà réduits à multiplier sans fin des instantanés où nous ne trouvons que des silhouettes sans profondeur. Ce « discours » incessant autour des choses et de nous-mêmes traduit bien la tare de notre devenir, la véritable négation en nous de l'éternité. Mais celle-ci se laisse entrevoir là où notre perspective s'élargit, s'approfondit. Saisir — en fait ou en rêve — la totalité, n'est-ce pas goûter déjà la saveur éternelle ? N'est-ce pas ce que ressent le chercheur découvrant l'hypothèse qui, pour lui, unifie le cosmos, le philosophe-théologien dont la contemplation débouche sur la simplicité première et partout sous-jacente, l'artiste harmonisé au rythme universel ou accédant, émerveillé, au chiffre des choses, l'ami ou l'amoureux qui comprend et se sait compris, le mystique plongé en Dieu ? Communiant à une réalité, par elle ils rejoignent tout l'être... Volontiers, ils s'écrieraient avec Faust : « Arrête-toi, minute, tu es si belle » ! Mais intellectuelle ou esthétique, affective ou religieuse, l'extase dure peu. Bientôt ses élus sont à nouveau aspirés dans les gorges tumultueuses du devenir. Toutefois, c'est à l'heure où ils ont entrevu — ou effleuré — l'éternel qu'ils ont connu la plénitude intérieure et la joie. Activité intense et sereine, amour unique et multiforme... S'il leur a été donné de sauver un certain *temps* l'état d'*éternité* (les notions ne jurent pas), ils auront perçu que la communion se nourrit de tout, transfigure tout, n'éliminant que limites et pauvretés.

Ces expériences ne jettent-elles pas quelques lueurs sur ce que sera notre Ciel ? Participant à la vie de Dieu, nous participerons à son

éternité — tout en restant, par essence, des créatures limitées. Si notre conscience doit d'une certaine façon coïncider avec tout l'être — en cela nous goûterons à l'éternité —, nous connaîtrons d'autre part la multiplicité et la diversité des actes qui caractérisent l'*aevum* angélique. Bien plus, nous vivrons encore une sorte de progrès. Même dans la lumière de gloire, en effet, notre intelligence ne peut « comprendre » exhaustivement ce Dieu auquel notre amour se voue totalement. Limités, sans arrêt nous découvrirons du neuf dans l'Infini. La limite elle-même sera source de joie, car ce progrès n'aura plus rien de l'inconstance du « devenir » avec ses possibilités de fléchissement ou de rupture. Tout en se renouvelant sans cesse, notre participation à Dieu n'en sera pas moins parfaite dès l'instant de la Rencontre. Reprenant l'expérience d'un amour authentique, supposons entre homme et femme un engagement absolu dès le principe. Pour rester total, cet amour devra inventer à tout moment un nouveau mode de fidélité. Plénièrement unis, deux êtres ne s'aiment pas de la même façon : fiancés, époux, jeunes parents, vieux couple fidèle, haussé par l'épreuve... L'amour véritable est vie ingénieuse, création toujours ouverte.

La multiplicité d'actes et le progrès indéfini qu'admet notre au-delà excluent, en effet, toute monotonie. Qui se lasse d'un match passionnant ou d'une fête réussie, d'un grandiose panorama ou d'un authentique chef-d'œuvre? S'ennuient-ils les fiancés? « Comment échanger si longuement pareilles banalités? » se demanderait l'indiscret. Mais pour ces amoureux, le temps « suspend son vol ». Quel relief prennent les propos les plus insignifiants, les mots les plus usés quand ils expriment tous le même verbe « aimer »! La communion abolit non l'écoulement temporel, mais la conscience morose que nous en donne ici-bas notre solitude affective. Dans la joie des festins, qui songe à l'heure? Que se prolonge, amicale, la conversation du soir et nous constatons que la nuit vient d'atteindre, à notre insu, le milieu, voire la fin de sa course. Contemplation, banquets, souper intime, les images de l'Ecriture viennent d'elles-mêmes relier le temps à l'éternité. Ce serait folie d'abandonner, par faux souci métaphysique, les symboles concrets de la Bible, tant que nous n'aurons pas une expérience, plus concrète encore, de la réalité qu'ils appellent!

Communion personnelle et universelle.

« Coextensivité de la conscience à l'être », cette définition de l'éternité n'en prépare-t-elle pas une autre, tellement plus savoureuse? Notre-Seigneur nous la révèle dans Sa prière après la Cène : « La vie éternelle, c'est de Te connaître, Toi, le seul vrai Dieu et Celui que Tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17, 3).

Connaître. Dans son usage biblique, ce mot dirime la controverse

médiévale entre thomistes (« la béatitude est essentiellement possession intellectuelle ») et scotistes (« l'essentiel de la béatitude réside dans l'inhésion d'amour). « Adam connut Eve; elle conçut et enfanta un fils » (Gn 4, 1). Un homme connaît une femme lorsque leurs corps s'étreignent et s'unissent. Pas plus que « voir Dieu », « connaître » n'évoque dans l'Ecriture la seule activité intellectuelle. L'union charnelle n'est elle-même qu'un sens faible. Connaître, c'est s'égaler à, participer aussi intimement que possible, devenir un seul être avec... Assumant également intelligence et volonté, la béatitude est, par essence, union. Etre, éternité, communion, à nouveau les termes vont nous apparaître équivalents.

Te connaître, *Toi, le seul vrai Dieu et Celui que Tu as envoyé.* La vie éternelle, Jésus la décrit toujours comme *une relation* entre les Personnes divines ou avec l'Une d'entre Elles. « Voici la volonté de mon Père : quiconque voit le Fils et croit en Lui, a la Vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6, 40). « De même que je vis par le Père, le Vivant, qui m'a envoyé, ainsi celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi. » (Jn 6, 57). « Si quelqu'un m'aime,... mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure. » (Jn 14, 23). « Là où je serai, sera aussi celui qui s'attache à moi... et mon Père l'honorera. » (Jn 12, 26). « Je dispose du Royaume en votre faveur, comme mon Père en a disposé pour moi; vous mangerez et boirez à ma table dans mon Royaume » (Lc 22, 29-30). « Je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un écoute ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui et lui avec moi. Le vainqueur, je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône, comme moi-même, après ma victoire, je me suis assis avec mon Père sur son trône. » (Ap 3, 20-21).

Accessibles aux plus simples, ces expressions transcendent également et le vocabulaire « captatif » (vil au point de considérer Dieu comme un « objet » que l'on pourrait « avoir » pour sa « jouissance ») et le mysticisme faussement « oblatif » (qui rêve de disparaître dans l'Océan sans limites...) Le bonheur est union consciente et libre, nullement absorption ou résorption, confusion ou morne unité. Vérité fondamentale qu'un penseur hindou, Tuka-Rama, en réaction contre la mentalité ambiante, exprimait dans ce poème :

L'eau n'est pas fraîche pour elle-même
mais pour la bouche altérée.
La perle ne brille pas pour elle-même
mais pour l'œil qui l'admire.
Ah, que je hais cette doctrine qui veut
me faire une seule chose avec Toi!

Doctrine timide que le panthéisme! Pour assurer notre participation divine, il la fige en une loi de nature. Il méconnaît la magnifique

audace de Dieu qui court le risque et respecte notre liberté alors même qu'Il nous invite à partager Sa vie. C'est Dieu qui a raison : il n'est point de Béatitude, humaine ou divine, hors d'une communion entre sujets authentiques. « Le Père et moi, nous sommes un. » (Jn 10, 30). « Que tous soient un, comme Toi, Père, Tu es en Moi et Moi en Toi, qu'eux aussi soient un en Nous. » (Jn 17, 21). Si l'être humain n'exprimait qu'un moment ou un mode de Dieu, il n'y aurait pas d'amour véritable. Si Dieu avait besoin du fini pour se chercher, s'actuer, se parfaire (ainsi l'ont imaginé la plupart des panthéistes), Il aurait un intérêt, plus ou moins égoïste, à créer le monde. Le Dieu-Amour crée de rien, sans nécessité. Il donne l'homme à l'homme et non pas à Soi-même. C'est plutôt Lui qui se donne à l'homme et attend sa réponse! Il suscite des personnes, principes et fins de leur propre action, capables dès lors, grâce à leur distinction essentielle, de reconnaître librement leur Créateur et de L'aimer vraiment. Même pour Dieu, un autre sens de la création est-il pensable? Et pour moi, si *je* n'y étais pas personnellement, si *je* n'avais pas conscience distincte d'y être, en quoi le Ciel serait-il ma fin dernière? Si la Vie éternelle est de connaître Dieu et Jésus-Christ, elle ne sera pour moi que si *je* Les connais. Ainsi l'affirmait Paul : « Aujourd'hui je vois dans un miroir, d'une manière confuse; mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai parfaitement, comme je suis connu. » (2 Cor 13, 12).

Que serai-je donc? et que connaîtrai-je? Questions connexes, nous dit Jean : « Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, mais ce que *nous serons* n'a pas encore été manifesté. Nous savons seulement que lors de cette manifestation, nous Lui serons semblables, parce que *nous Le verrons* tel qu'Il est. » (1 Jn 3, 2). La communion mesure l'être. Etre, c'est être-avec. Aussi sommes-nous, une fois encore, avertis de notre impuissance à comprendre notre bonheur futur. Tout au plus l'imagination peut-elle conjecturer, par référence à notre état actuel, un schème abstrait que seule enrichira la révélation à venir.

Que serai-je? Moi-même, en plénitude. Pour la première fois j'atteindrai enfin aux racines de mon être naturel et surnaturel, je m'épanouirai selon mes vraies dimensions. Ici-bas, la conscience est encore si profondément immergée dans les univers matériel et biologique qu'elle ne peut se faire une idée — moins encore une représentation — de leur structure et de leur sens. Quelle curiosité admirative cependant nous stimule dans l'exploration du monde! Quelle émotion à évoquer les grandioses perspectives de la genèse cosmique et de l'évolution vitale! Nous voulons bien croire à la prodigieuse continuité de cette histoire qui, depuis des milliards d'années, gravite vers l'homme et, plus profondément, vers l'Homme-Dieu. Mais de notre conscien-

ce terrestre à notre conscience céleste, il y a bien davantage que du sommeil à l'état de veille, que de la vie fœtale à l'âge adulte. Qui dira notre émerveillement à saisir, d'une intuition, l'harmonie et l'élan du cosmos, à éprouver que notre être l'égale? Finie la captivité de l'espace et de la pesanteur! Chacun est tout en tout. Grâce au Christ ressuscité, nous savons qu'aucun obstacle matériel n'arrête le corps glorieux. Celui-ci n'en reste pas moins capable d'activité sensible. La contemplation de l'ensemble ne supprimera pas l'amour du détail. Trois fleurs, un crépuscule, quelques notes, un sourire : autant de messages, à certaines heures, de divine beauté. Que dire alors de ce jour où toute couleur reflètera la Lumière incréée, où le moindre son dira le Verbe, où tout acte révélera l'Amour? Le monde régénéré ne chantera pas seulement la gloire du Père d'où découle tout bien, du Fils en qui Il a tout créé, de l'Esprit en qui tout s'achève. Quand Celui qui est sur le trône déroulera des cieux et une terre vierges, nous serons créateurs avec Lui. Notre être béatifié ne modèlera pas seulement son propre corps, il édifiera sans cesse l'univers qui lui convient. Joie de l'artiste en présence d'une matière ductile, parfaitement adaptée à son jeu, fidèle à son émotion. Dans le style de l'Ecriture, certains Pères de l'Eglise peuplent le Paradis de plantes et d'animaux. Pourquoi pas? Si, faute de personnalité, les vivants inférieurs ne peuvent revendiquer individuellement l'immortalité, il est tout naturel qu'ils en bénéficient par leur relation avec l'homme.

Par crainte d'un angélisme intempestif qui ternirait l'espérance, nous avons insisté sur la glorification du monde, le bonheur même sensible et la constante nouveauté. L'essentiel de la Béatitude est à chercher néanmoins dans le sens d'une communion amicale avec les personnes humaines, angéliques et divines. *Je suis* beaucoup plus par ma relation avec elles que par mon union à la nature inconsciente. C'est maintenant un lieu commun en philosophie : le sujet ne se découvre que par la médiation d'autrui. N'est-ce pas surtout remarquable lors de la première grande affection? Jaillissant de profondeurs insoupçonnées, une force extatique bouleverse l'égocentrisme naïf de la psychologie enfantine et se précipite vers la personne aimée en qui se révèle une intimité jusqu'ici méconnue et pourtant accessible. Il y a rencontre si chacun répond à l'invitation d'aimer, se décentre et se retrouve, transformé, dans son union avec l'autre. Disparus, le « moi » et le « toi » superficiels et isolés : *nous sommes* ensemble. Dans ce *nous, je suis* et *tu es* vraiment. L'accession au plan ontologique est, pour les trois termes, simultanée. (Une application le fera mieux comprendre : *je* ne suis ton ami et *tu* n'es mon ami que si *nous* sommes amis; *je* ne suis ton mari et *tu* n'es ma femme que si *nous* sommes époux). Or, n'est-ce pas lorsque je m'engage généreusement dans une relation de ce type que m'inonde la joie? Loin de me fatiguer

dans la création d'un « être » interpersonnel, j'y découvre une vigueur, une ardeur incroyables. Plus rien ne pèse, rien n'est trop dur ni impossible dès qu'il s'agit de l'aimé. La solitude me confinait dans la monotonie. Je respire enfin, je cours, je vole dans l'allégresse. Que s'éveillent de telles forces, tout devient beau, tout devient facile. La vie semble naître aujourd'hui, le monde est transfiguré... Que la fidélité recrée sans cesse l'engagement initial, rien ne dépassera le bonheur d'êtres humains sûrs l'un de l'autre. Chacun se sait accepté, compris, encouragé par une conscience à la fois extérieure et intime, une providence ingénieuse et stimulante. Qu'il est doux de se donner et merveilleux de recevoir ! Comme la familiarité s'allie aisément au respect, l'aisance au sérieux, l'enthousiasme au renoncement ! Dieu est Charité : quelle meilleure approche de Sa Béatitude que l'expérience d'aimer ?

Expérience que le Ciel ne cessera d'approfondir. L'immortalité, dont nous avons établi la réalité, n'atteint pas tant l'individu isolé que le lien d'amour qui unit les personnes [2]. C'est la relation qui est ontologique, éternelle. Quelle fausse mystique imagine que l'adoration de Dieu pourrait éclipser nos frères ! « C'est dans la terre des vivants que je verrai mon Dieu » chantait le Psalmiste (Ps 27, 13) ; et Notre-Seigneur lui fait écho (Lc 20, 37-38). Tout progrès dans l'amour divin ne s'accompagne-t-il pas chez les saints d'un accroissement de charité fraternelle ? Les comparaisons de l'Ecriture ne suggèrent-elles pas tantôt l'atmosphère cordiale des fêtes de famille ou des réjouissances populaires, tantôt l'intimité du dialogue entre amis ? Quant à la relation conjugale, sous son aspect biologique essentiellement lié au devenir, comme sous son aspect exclusif, conséquence de la possession corporelle, elle n'a plus de raison d'être dans l'éternité (Lc 20, 35 et parall.). Mais l'insistance sur l'image des Noces l'indique assez : tout le bonheur de l'amour se retrouvera, spiritualisé. Il est sûr que les familles, les groupes se reconstitueront, à leur gré. Dans l'oraison pour les parents défunts, la liturgie ne demande-t-elle pas la joie de les revoir dans l'éternelle splendeur ? Notre Seigneur n'at-Il pas ressuscité Sa Mère ? Par delà le Tombeau, n'a-t-Il pas renouvelé les liens d'amitié avec ses Apôtres ? Ne leur a-t-Il pas promis qu'ils Le rejoindraient, qu'ils jugeraient les tribus d'Israël ? « Je passerai mon Ciel à faire du bien sur la Terre » déclarait Thérèse de Lisieux. Ni la Vierge, ni les saints ne sont « absorbés » en Dieu au point de nous oublier. Au contraire, ils nous perçoivent en Dieu et nous aiment comme Lui. A fortiori en va-t-il de la sorte entre bienheureux : nous reverrons ceux que nous aimons, nous découvrirons

2. Voir Chapitres II et III de notre volume « *Je ne meurs pas...* » paru aux Editions Universitaires et aux Facultés de Namur.

face à face ceux que nous désirons connaître, et tant d'autres dont nous ne soupçonnons rien. Une société sans péché, où personne n'aurait à se méfier d'autrui, quel rêve déjà, quelle utopie! Simple aspect négatif, pourtant, d'une participation réciproque, d'un échange constant qui supprime jusqu'à l'idée d'une jalousie. Les saints diffèrent entre eux, bien sûr : chacun exprime sa nuance de l'Infini, apporte sa note à la symphonie. Mais telle est leur communion que chacun peut considérer comme sien tout ce qui vient des autres. Ni « mien » ni « tien » égoïstes, tout sera nôtre. Il n'y a plus d'obstacle à l'universalité, ni corrélativement, à l'intimité. Joie d'être l'ami de Jean, de Paul, d'Ignace, de François, d'apprendre d'eux comment ils aiment le Christ! Imaginons-nous notre conversation avec Notre-Dame, la révélation de sa bonté maternelle, de sa virginale beauté dont Bernadette disait qu'on voudrait mourir, rien que pour la revoir? Et la rencontre avec Jésus « en qui réside corporellement la plénitude de la divinité » (Col 1, 19), le plus beau des enfants des hommes, mais aussi le plus amicalement proche, « Lui, déclarait Jean, qui est le Dieu véritable et la vie éternelle » (1 Jn 5, 20)? Quoi de plus pur, de plus exaltant que l'effort pour Le connaître et L'aimer? Nous serons avec Lui dans une union qui dépasse infiniment les plus élevés de nos états mystiques. Toute formule est ici trahison; il faut faire silence, se recueillir. Seul le cœur-à-cœur de la prière révèle quelque chose du cœur-à-cœur céleste...

Nous ne sommes pas au terme. Le Christ lui-même, dans son humanité, s'est défini comme la Voie (Jn 14, 6). Il rassemble son Royaume pour le remettre au Père (1 Co 15, 24). Il nous mène à la Trinité sainte. A la suite d'un grand spirituel, le P. Pierre Johanns, essayons encore une approche du Mystère. Que se passera-t-il lors de mon entrée dans la Béatitude? J'ai tant prié Marie que je puis être assuré de son assistance à cette heure suprême. La voici, en effet, qui m'accueille, souriante. Mais, avec elle, tous les saints, tous les anges accourent à ma rencontre. Le Ciel entier pivote, et j'en deviens le centre. Vers moi montent l'admiration, l'amour... l'adoration des élus. Erreur sacrilège? Idolâtrie monstrueuse? Je ne l'éprouve pas ainsi. Il s'agit si peu de ma chétive individualité! Nouveau venu, je suis l'événement du Ciel; j'y révèle un aspect original de l'infinie Beauté. Je reste moi-même... Non! pour la première fois *je suis moi-même* dans l'éclat d'un Idéal qui est certes mien, mais d'une perfection telle qu'il excédait ma pensée. La Présence formidable qui m'habite est si accordée à mon être qu'à peine L'ai-je remarquée. N'est-ce pas « en Elle que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17, 28)? Je ne vois plus qu'Elle maintenant, en moi-même, dans les autres, dans toute l'œuvre de Ses mains; « C'est dans Ta lumière que je vois la lumière » (Ps 35, 10). Comme chacun des autres saints, je

suis pour l'éternité le centre du Ciel, car « Dieu est tout en tous » (1 Co 15, 28). Plus intime que mon intime, plus moi-même que moi. Son absolue Transcendance autorisant la totale Immanence sans aucune confusion. Mon « moi » idéal, c'est Dieu. Voilà pourquoi Il m'est si familier. Je m'en aperçois : en Lui seul je me connais et je suis (cfr 1 Jn 3, 2). Je découvre ma relation spéciale au Verbe en qui je suis créé et adopté. Avec Lui, en Lui, je vais au Père dans l'Esprit. Je suis entraîné par ce feu dévorant de l'Amour. Je communie parfaitement aux Trois.

Ce foyer de convergence de toutes nos approches, avons-nous assez rappelé notre incapacité d'en parler ici-bas? L'essentiel de la Vision béatifique, nous ne le dirons pas. Que chacun projette, à l'infini de son désir, cette participation, impossible même à suggérer, mais qui nous livrera, dans l'impétuosité de son jaillissement, le Bonheur dont tous les autres ne sont que faibles dérivations.

Quelques surprises encore dans le dialogue qui s'engage. Je voudrais exprimer ma gratitude, mon humilité, mon adoration... me livrer sans réserve. Les Divines Personnes me devancent. Elles me remercient d'avoir cru en leur Charité, m'admirent d'avoir conquis le Royaume. Elles me disent combien leur Cœur était inquiet jusqu'à ce qu'il pût se reposer en moi. Elles m'offrent tout : leur intelligence pour tout connaître en Elles, leur volonté pour me sanctifier de leur propre sainteté, leur Cœur pour aimer du même amour et partager leur Béatitude. Humanité du Bon Dieu! Pourquoi craindre l'anthropomorphisme? Jamais nous ne rejoindrons celui de l'Incarnation! « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudra le révéler » (Lc 10, 22), mais : « Philippe, qui me voit, voit aussi mon Père » (Jn 14, 9). Il s'est fait chair, Celui qui habite une lumière inaccessible, pour que l'homme devienne dieu-avec-Dieu. Le Seigneur n'avait pas peur des formules : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : J'ai dit : Vous êtes des dieux? » (Jn 10, 34). Pour devenir quelque chose du jeu céleste, le plus simple est de renverser toutes les perspectives. C'est la méthode évangélique (cfr Lc 12, 37). Je puis, sans mentir, attribuer à Dieu les sentiments humains. Je ne me trompe pas en m'attribuant les prérogatives habituellement reconnues à la divinité. Ne suis-je pas fait participant de Sa nature (2 P 1, 4)? Créé, je suis par grâce accueilli dans ce même rapport au Père et à l'Esprit où se trouve par essence Jésus-Christ. Avec tous mes frères les hommes, je suis fils dans le Fils. Chacun de nous peut dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » (Col 2, 20). Jésus le demandait : « Que tous soient un en Nous, Père, comme nous sommes un » (Jn 17). Sa prière est exaucée. Nous vivons le mystère prodigieusement simple de l'Amour où l'Etre est toujours en plusieurs personnes : tous les hommes avec Jésus-Christ unis en un Corps mysti-

que; dans la Trinité même, le Je paternel et le Tu filial communiant dans le Nous spirituel. Etre moi en étant tout, n'est-ce pas cela l'esprit? Etre d'autant plus moi que je suis davantage avec les autres, l'amour n'est-ce pas cela? Etre tout en tous, n'est-ce pas être Dieu? Pour nous, n'est-ce pas le Ciel?

L'ATTENTE DE LA GLOIRE

« Vous êtes ressuscités avec le Christ; ne cherchez plus que les choses d'en-haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu. Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ, notre vie, sera manifesté, vous apparaîtrez, vous aussi, dans la gloire avec Lui. » (Col 3, 1-4). La Résurrection du Seigneur a inauguré les « derniers temps ». Unis à Lui par le baptême, nous sommes déjà par la foi, ressuscités, nous sommes déjà au Ciel (Col 2, 12; Rm 6, 4 sq., etc.). Mais de façon secrète jusqu'à la grande Parousie, et précaire avant notre « parousie » particulière. Par fidélité à notre engagement et pour assurer notre éternité, nous devons vivre déjà comme des êtres célestes : amis de Jésus-Christ, aimant comme Lui tous les hommes et le Père, dans l'Esprit.

Dès les premiers mots de son discours-programme (Mt 5, 1-10), le Seigneur désignait sans ambiguïté la fin dernière de sa mission et de notre destinée. Sous des noms divers : Royaume des cieux, Terre des vivants, Consolation parfaite, Rassasiement de tous les désirs, ultime Miséricorde, Familiarité avec Dieu, Participation à Sa nature, les Béatitudes promettent toutes le Ciel. Elles en indiquent également la voie : détachement des biens périssables, douceur, miséricorde, pureté, pacification, faim et soif de justice, fidélité dans les persécutions, autant de facettes de l'unique charité par laquelle l'homme reçoit et se donne. Le Christ n'a rien prêché d'autre.

Le lien entre la vie éternelle et les sacrements n'est pas moins explicite. « A moins de renaître de l'eau et de l'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. » (Jn 3, 5). « Le Pain vivant descendu du Ciel, c'est moi : qui mange ce pain vivra éternellement. » (Jn 6, 51). Par le sacrifice de la messe, chaque jour déjà, nous montons à l'Autel de Dieu. Unis aux Anges et aux Saints, nous participons à l'éternelle Liturgie, nous passons en Dieu avec le Christ. Nos yeux restent voilés, mais « fondement de notre espérance, la foi nous donne la conviction de l'invisible. » (He 11, 1). En elle, jaillit pour nous la joie.

La joie chrétienne.

« Je vous ai dit ces choses, déclarait Jésus, pour que ma joie soit en vous et qu'ainsi votre joie soit parfaite. » (Jn 15, 11). « Nous vous écrivons ainsi, explique Jean, pour que votre joie soit complète. »

(1 Jn 1, 4). « Réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur, écrit Paul, je tiens à le redire, réjouissez-vous. » (Ph 4, 4). Mille fois répétés dans la liturgie, l'alleluia et l'hosanna entretiennent ce climat de jubilation.

Est-ce bien de saison pour nous qui éprouvons combien la vie est dure, combien rare le succès au bout de nos efforts, pour nous qui sommes harcelés par le souci de l'argent, qui avons connu tant d'échecs en affaires, en amour, en amitié, qui savons notre civilisation menacée par des guerres inhumaines, des bombardements, des famines, qui connaîtrons la maladie, les infirmités, les deuils et la mort? Avons-nous bien motif de nous réjouir? Ne faudrait-il pas plutôt gémir sur la tristesse et l'absurdité d'un univers nauséeux?

Imperturbable, l'Eglise réaffirme son message. Oh, elle n'ignore pas nos souffrances! Mais elle sait que nos réactions à leur égard dépendent de notre vision du monde. Allumons la lampe au crépuscule, approchons-nous de la fenêtre; dans la vitre, nous verrons à volonté ou le reflet de la pièce éclairée et notre propre image, ou le paysage extérieur. D'après l'accommodation de notre œil, la vitre devient miroir ou reste transparente. De même, si mon regard s'arrête à la surface du monde, celui-ci me renverra ma propre image : il est bien possible alors que le spectacle ne me réjouisse guère. Mais par delà l'éclat superficiel, je puis découvrir la profondeur du monde. N'est-ce pas la diversité de ces regards qui, aujourd'hui surtout, crée des oppositions? Nos contemporains qui, en théorie ou en pratique, rejettent l'au-delà voudraient transformer notre terre en paradis : le plus souvent, hélas, ils en font une antichambre d'enfer. Discernant la signification transcendante de l'aventure terrestre, le christianisme proclame, lui, un message de joie.

La joie? C'est toujours le sentiment d'un progrès, d'une victoire de la vie. Quand le printemps triomphe de la torpeur hivernale, la joie éclate avec les fleurs et dans le chant des oiseaux. N'est-ce pas la joie qui transporte l'adolescent dès l'éveil de l'amour? Qu'un être cher échappe au danger ou que revienne l'enfant prodigue, c'est l'hymne joyeux de la gratitude. Recouvrant, après une épreuve physique ou morale, la santé ou la pureté, comme on danserait volontiers cette vie qui renaît! Un enfant vient au monde : le foyer s'illumine! Chacun de ces exemples, le dernier surtout, nous laisse entendre que la joie peut s'accommoder de la souffrance. « La femme en travail souffre parce que son heure est venue. Pourtant elle est dans la joie parce que par elle un homme entre dans le monde. Après sa délivrance, la joie d'avoir enfanté lui fait oublier ses douleurs » (cfr Jn 16, 21).

Cette parole du Seigneur, l'Eglise, après Paul, l'applique au monde entier : « La création gémit dans les souffrances de la parturition. » (Rm 8, 22). Il n'est pas question de nier nos douleurs. Mais

il faut affirmer la joie, car la vraie vie progresse. Ce que voit l'Eglise — ce qu'ignorent les matérialistes —, c'est l'enfantement des fils de Dieu. A chaque baptême, à chaque absolution, à chaque communion, à chaque mort chrétienne, des hommes débouchent ou s'épanouissent dans la vie éternelle. A travers la souffrance même, tel le grain de blé qui meurt pour la moisson. Et Paul de conclure comme le Seigneur : « Les épreuves du temps présent, je les estime sans proportion avec la gloire qui se révélera en nous. » (Rm 8, 18).

L'Apôtre n'ignore pourtant ni la souffrance physique ni la douleur morale. Il vient même de décrire la lutte intérieure du chrétien : « Je suis charnel, vendu au péché. Je ne comprends pas ma propre conduite... Je ne fais pas le bien que je voudrais ; je fais, au contraire, le mal que je déteste... Je sens dans mes membres une loi qui s'oppose à la loi de mon esprit et m'enchaîne au péché... Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? » Et de répondre : « Grâces soient à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur... Car il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ-Jésus. L'esprit de vie, dans le Christ-Jésus, affranchit du péché et de la mort... Envoyant son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché et pour vaincre le péché, Dieu a condamné le péché dans la chair »... « Vous autres donc, continue Paul à l'adresse des fidèles, vous n'êtes plus dans la chair, mais dans l'Esprit... Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts rendra également la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous... Tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : « Abba ! Père ! ». L'Esprit en personne témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, donc héritiers ; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ... Les créatures attendent avec impatience cette révélation des fils de Dieu... Nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous poussons des soupirs intérieurs dans l'attente de cette parfaite filiation adoptive qui comportera aussi la rédemption de notre corps. Déjà nous sommes sauvés en espérance... Espérant sans voir, notre attente doit s'armer de patience. L'Esprit d'ailleurs vient au secours de notre faiblesse. Nous ne savons pas prier comme il faut ; mais l'Esprit intercède en notre faveur en des gémissements ineffables... Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui L'aiment, de ceux qu'Il a prédestinés à ressembler à son Fils, afin que Celui-ci soit l'aîné d'une multitude de frères... Qu'ajouter à cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais L'a livré pour nous tous, comment avec Lui ne nous accordera-t-Il pas toute faveur ? Qui accusera les élus de Dieu ? Qui condamnerait ceux qu'Il justifie ?

Serait-ce Jésus-Christ, le mort, que dis-je, le ressuscité qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour nous? Qui nous arracherait à la charité du Christ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive?... Mais dans toutes ces épreuves nous remportons une éclatante victoire, par Celui qui nous a aimés. Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. » (Rm 7 et 8, passim).

Pour sauver l'espérance et la joie, il faut vivre la parole du Seigneur : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 33). Il se prépare en ce monde, le Royaume, jamais il ne s'y installe. Nous avons donc à nous comporter comme des athlètes à l'entraînement, tout tendus vers l'épreuve décisive. Paul le rappelait dans son adieu à Timothée. Après avoir reconnu à sa mort une valeur sacrificielle : « Je suis déjà répandu en libation; le moment de mon départ est imminent », l'Apôtre s'inspire, une fois encore, des jeux du stade : « J'ai combattu le bon combat »; en termes modernes : j'ai fait de ma vie une belle performance, « j'ai persévéré jusqu'au bout de l'épreuve » malgré les difficultés, malgré même les chutes, comme le coureur ou le pugiliste qui sait que rien n'est perdu pourvu qu'il se relève, « j'ai gardé la foi », ou, plus exactement, « la bonne foi » : je n'ai pas triché, j'ai joué franc jeu, sans mentir ni me leurrer. « Il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de justice que, en ce jour-là, le Seigneur me donnera à moi, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui attendent avec amour Sa manifestation » (2 Tm 4, 6-8). Arbitre équitable, seul capable d'apprécier la valeur de mes efforts, le Seigneur me remettra le prix justement mérité. Quelle sera cette couronne du vainqueur? Récompense de l'amitié commencée ici-bas, que sera-t-elle sinon l'amitié encore, pleinement épanouie? En ce Jour-là : le jour de la mise en ordre universelle, mais déjà pour chacun le jour capital et bienheureux de la grande Rencontre. Quand Jésus-Christ nous demandera : « Que veux-tu que Je te donne? », puissions-nous répondre spontanément, comme Thomas d'Aquin : « Vous-même! », Vous en qui tout subsiste, Vous qui êtes tout en tous, mon Seigneur et mon Dieu, mon Maître, mon Ami... — « Entre dans ma joie » (Mt 25, 21) acquiescera-t-Il en un sourire : « Ego ero merces tua magna nimis » (Gn 15, 1). « Je serai ta récompense — infinie ».

Namur R. TROISFONTAINES, S. J.
61, rue de Bruxelles.

Une nouvelle synopse des évangiles

Les ressemblances étonnantes des trois évangiles de Matthieu, Marc et Luc, imbriquées parmi tant de différences tout aussi manifestes, ont amené, on le sait, les exégètes à étudier ce que l'on a appelé le problème synoptique. Pouvait-on par l'analyse des textes qui nous sont parvenus retrouver l'ordre de filiation, puisque, de l'avis unanime des exégètes, dépendance il y avait? Tel fut l'objet de nombreux travaux qui s'échelonnent sur plus d'un siècle déjà! Le nombre des solutions montre, à lui seul, non seulement l'intérêt soulevé par cette question, mais aussi la divergence des opinions. Aucune d'elles, à ce jour, n'est parvenue à rallier, sinon la majorité, du moins la totalité des avis.

Faut-il rappeler l'hypothèse des deux sources, connue de tous les exégètes, où Marc est considéré comme une source de Matthieu et de Luc et Q en est la seconde? On connaît aussi l'hypothèse plus récente en date de M. Vaganay qui suppose, lui aussi, deux sources, Mg et Sg, qui seraient les traductions en grec d'originaux araméens perdus. Dans ce système, Mg serait la principale source de Matthieu, de Marc et de Luc et Sg serait l'autre source de Matthieu et de Luc. En outre, Marc aurait aussi influencé Matthieu et Luc.

Ce problème, Mgr de Solages vient de le reprendre dans un volumineux ouvrage [1]. Une tentative de plus dira-t-on? Peut-être... Mais « l'étude des évangiles est un labeur qui ne lasse point » (p. 1118), et cela seul justifie déjà ce nouvel essai. Il y a plus. L'intérêt de cet ouvrage est d'avoir recours, comme le dit son titre, à une nouvelle méthode pour résoudre ce problème synoptique : une méthode mathématique.

« Les méthodes littéraires, dit l'auteur, ont certes leur valeur mais, outre l'inconvénient de laisser souvent une grande place à l'impression subjective et, partant, de ne pas réussir à faire l'unanimité sur leurs résultats, elles ont le défaut de ne pas poser dans toute sa généralité et à partir de ses données matérielles, antérieurement à toute comparaison « littéraire », le problème de la dépendance. Or, il se trouve que ce problème se prête parfaitement à un calcul mathématique, basé sur une comparaison statistique, qui, s'il aboutit, aura, comme toute étude mathématique, l'avantage d'une grande objectivité » (p. 8).

Cette méthode réussira-t-elle à rallier tous les suffrages?... N'en

1. Mgr de Solages. — *Synopse grecque des évangiles.* Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique. Leyden, N. K. Brill et Toulouse, Institut Catholique, 1958, 24 × 16 cm., VI-1128 p. Prix : 5.200 frs.

resterait-il que l'analyse si détaillée de cette synopse et ses graphiques de concordance que ce travail sera toujours d'un précieux secours pour tout exégète qui voudrait étudier une partie bien définie des évangiles synoptiques. Nous croyons qu'il en restera bien davantage, même au cas où l'on mettrait en doute l'une ou l'autre de ses conclusions : le problème est « strictement délimité ».

Dans les pages qui suivent, nous voudrions présenter cette nouvelle méthode et les résultats auxquels elle nous conduit, presque à notre insu. Sans doute ne suivrons-nous pas rigoureusement l'ordre adopté par l'auteur, nous essayerons toutefois de n'en rien omettre.

Nous examinerons d'abord la synopse de Mgr de Solages et les graphiques de concordance qu'il dresse; nous expliquerons ensuite la théorie générale — la nouvelle méthode mathématique en question — qui les a suscités, pour terminer par les conclusions auxquelles ils aboutissent.

Mais avant d'aborder chacune de ces sections, notons au préalable que celui qui voudrait étudier un passage des évangiles synoptiques aurait tout intérêt à se référer en premier lieu aux graphiques de concordance, pour connaître la structure générale de ce passage (place exacte, parallélisme d'ordre et sources globales) ; poursuivant son enquête, il examinerait ensuite sa composition détaillée dans la synopse.

I. LA SYNOPSE [2]

« Les textes des trois évangiles synoptiques, analysés selon la méthode qui va être exposée, sont répartis en plusieurs groupes et sous-groupes (...). Les titres que je (l'auteur) leur donne sont, pour une part, une anticipation des résultats de l'étude entière, mais le principe qui a conduit à cette répartition est d'ordre mathématique (rapport des nombres contenus dans les cases 1, 2, 3, 4) » (p. 27).

« On appelle, d'ordinaire, dit-il, cas de double ou de triple tradition les cas de parallélisme à 2 ou 3 textes. J'appelle double ou triple tradition marcienne les cas où Marc se trouve parmi ces textes; et j'appelle double tradition Xienne les cas où Marc ne se trouve pas parmi les deux textes mis en parallèle » (p. 27).

L'auteur distingue dès lors 5 grandes classes de textes.

Le premier groupe comprend les textes de *triple tradition marcienne* (pp. 33 à 608) et est subdivisé en deux sous-groupes : dans le premier, on trouve les textes de triple tradition marcienne simple (pp. 33 à 372) et les textes de triple tradition marcienne, combinée en Lc à une tradition qui lui est propre (pp. 373 à 544) ; dans le second sous-groupe, on trouve les textes de triple tradition marcienne,

2. Pp. 33 à 1031, avec sa présentation aux pp. 24 à 32.

combinée avec la double tradition Xienne (pp. 545 à 608) ; ces derniers textes reflètent assez mal la source qu'on appelle par anticipation « marcienne », puisque l'autre source, appelée X, y est combinée.

Le deuxième groupe comprend les textes de *double tradition Xienne,* (pp. 609 à 791), groupe dans lequel, répétons-le, « Marc ne se trouve pas parmi les deux textes (de Matthieu et de Luc) mis en parallèle ».

Le troisième groupe comprend les textes de *double tradition marcienne* (pp. 792 à 901), « subdivisés en deux sous-groupes » : dans le premier de ces sous-groupes, on compare Luc et Marc (pp. 792 à 804), dans le deuxième, on compare Matthieu et Marc (pp. 805 à 867). L'auteur y joint un troisième sous-groupe, de peu d'importance d'ailleurs « où il y a bien triple tradition, mais en réalité composée d'une simple tradition lucéenne (Luc) et d'une double tradition marcienne (Marc et Matthieu) » (pp. 868 à 901).

Dans le quatrième groupe, l'auteur cite, pour mémoire, *les simples traditions* : Marc (p. 902), Luc (pp. 903 à 916) et Matthieu (pp. 917 à 925).

Dans le dernier groupe, on procède à l'analyse des *doublets* (pp. 926 à 1031) : on y trouve successivement les doublets de Luc (pp. 927 à 955), ceux de Matthieu (pp. 956 à 995), ceux qui se trouvent en même temps chez Luc et chez Matthieu (pp. 996 à 1011), un doublet de Marc (pp. 1012 à 1014) et enfin un triplet de Luc (pp. 1015 à 1031).

Chacun de ces sous-groupes est à son tour divisé en épisodes pour en permettre une analyse plus aisée, — pour les retrouver facilement, on se reportera à la table des divers évangiles synoptiques, tables qui suivent l'ordre des chapitres et des versets de nos évangiles synoptiques (pp. 119 à 1125).

Chaque épisode, qui sera soumis à l'analyse dont nous allons parler, débute par une page d'introduction qui relate le titre de l'épisode en question, les références exactes dont il traite, les totaux [3] de toutes les analyses faites dans les pages qui le traitent et enfin différents pourcentages dont nous reparlerons.

Après avoir ainsi donné les grandes divisions de la synopse, passons maintenant à l'étude d'une de ses pages.

Chacune d'elles est divisée en trois étages horizontaux : le premier constitue la synopse proprement dite (« le texte adopté est celui de la synopse grecque du P. Lagrange », p. 24) ; le second fournit les éléments de la démonstration suivant la nouvelle méthode employée par l'auteur ; le troisième qui « sert à une comparaison détaillée des textes pris deux à deux (sans plus s'occuper du troisième) » (p. 24) n'est d'aucune utilité *immédiate* pour résoudre le problème synoptique qui

3. Les totaux généraux des épisodes formant un même groupe se trouvent à la fin de la synopse (pp. 1033 à 1050).

nous occupe : il est destiné à fournir « la base d'études littéraires ultérieures sur le rapport des évangiles synoptiques » (p. 25), études que l'auteur compte entreprendre dans un second volume...

Reprenons par le détail chacun de ces étages. — Pour plus de clarté, nous illustrerons notre exposé d'un exemple ; il s'agit de la page 63 de la synopse que nous reproduisons ci-contre, en y ajoutant les numéros des cases et les auteurs que ces cases concernent. Nous prions le lecteur de bien vouloir s'y reporter. Dans ce modèle, nous nous basons uniquement sur une page qui traite de la triple tradition (où nous avons donc 3 auteurs en présence). Nous apporterons plus loin les rectifications qui s'imposent pour les pages qui concernent les doubles traditions (où nous n'avons plus que deux auteurs en présence) et pour celles qui relatent les doublets (où nous pouvons avoir 4 ou 5 textes en présence, suivant qu'il y a doublet chez un ou deux auteurs).

« Les textes parallèles de Luc, Marc et Matthieu (Lc, Mc et Mt) qu'il s'agit de comparer » (p. 24) sont répartis dans cet ordre sur trois colonnes : c'est le *premier étage* : la synopse proprement dite.

Un groupe de 4 cases (1, 2, 3, 4) forme le *second*. Dans la case 1, on compte et on énumère les mots identiques (I) communs aux trois textes. [*Dans l'exemple choisi, la case 1 compte 8 mots; ce sont :* καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν — αἱ ἁμαρτίαι σου.]. Les cases 2, 3 et 4 contiennent les mots identiques (I) et les mots équivalents (E), communs à deux textes seulement. L'auteur appelle « mots équivalents (E) tous les mots de même radical ou de même racine qui ne varient que par leurs cas, nombre, temps, mode, personne... (p. 24) ». Dans la case 2, on compte et on énumère les mots (I et E séparés) communs à Lc et Mc [*il n'y en a aucun dans l'exemple considéré*] ; dans la case 3, les mots (I et E séparés) communs à Lc et Mt : [*I = 2* : εἶπεν *et* ἀφέωνται ; *E = 0*] ; dans la case 4, enfin, les mots (I et E séparés) communs à Mc et Mt : [*I = 5* : ὁ Ἰησοῦς - τῷ παραλυτικῷ - τέκνον ; *E = 0*].

L'étage inférieur, enfin, comprend 9 cases dont trois (les cases 7, 8 et 12) « imposées par les nécessités de la mise en page » sont toujours vides. Les six autres « servent à la comparaison des évangiles pris deux à deux (sans plus s'occuper du troisième) » (p. 24), comme nous l'avons déjà noté : les cases 5 et 6 pour Lc et Mc, 9 et 10 pour Mc et Mt, 11 et 13 pour Lc et Mt.

Chacune d'elles comporte six données différentes (I, E, Σ, A, + et T). — Dans l'exemple choisi, nous nous bornerons à ne citer que Lc (case 5) comparé à Mc (case 6). — De bas en haut, nous trouvons dans l'ordre, les mots identiques (I) communs aux deux textes comparés : [*I = 8 pour Lc et Mc*] [4], les mots équivalents (E) communs

4. Le nombre de mots identiques (I) communs à Lc ou Mc — ici 8 — est

	Λκ. 5. 20	Μκ. 2. 5	Μτ. 9. 2ᵇ
	καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν Ἄνθρωπε ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου	καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ Τέκνον ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι	καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ Θάρσει, τέκνον ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι

I	8 καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν - αἱ ἁμαρτίαι σου	Lc - Mc - Mt 1

I		2	2	εἶπεν - ἀφέωνται	3	5	ὁ Ἰησοῦς - τῷ παραλυτικῷ 4 τέκνον	
ε		Lc - Mc		Lc - Mt			Mc - Mt	
I	8	5	8		6			7
ε	2	εἶπεν - ἀφέωνται	2	λέγει - ἀφίενται				
σ	1	Ἄνθρωπε Lc	1	τέκνον Mc				
A								
+	1	σοι	4	ὁ Ἰησοῦς - τῷ παραλυτικῷ				
T	12		15					
I		8	13		9	13		10
ε			2	λέγει - ἀφίενται		2	εἶπεν - ἀφέωνται	
σ								Mt
A				Mc				
+						1	Θάρσει	
T			15			16		
I	10	11			12	10		13
ε								
σ	1	Ἄνθρωπε Lc				1	τέκνον Mt	
A								
+	1	σοι				5	ὁ Ἰησοῦς - τῷ παραλυτικῷ - Θάρσει	
T	12					16		

à ces deux textes : [*E = 2; chez Lc :* εἶπεν *et* ἀφέωνται *; chez Mc :* λέγει *et* ἀφίενται], les mots synonymes (Σ) communs à ces deux textes : [*Σ = 1; chez Lc :* ἄνθρωπε *et chez Mc :* τέκνον].

égal à la somme des mots identiques (I) communs à Lc, Mc et Mt (case 1) et des mots identiques (I) communs à ces deux textes seulement (case 2) : dans l'exemple considéré, on a 8 mots communs à Lc, Mc et Mt + O commun à Lc et Mc.

Celui des mots (I) communs à Mc et Mt — ici 13 — est pareillement égal à la somme des mots identiques (I) communs à Lc, Mc et Mt (case 1) et des mots communs à ces deux textes (case 4) soit 8 + 5.

De même, pour Lc et Mt, il faut additionner les mots communs aux 3 textes et ceux qui sont communs à ces deux auteurs, soit ici 8 + 2.

— On remarquera que les mots (I, E, Σ) des deux textes comparés se correspondent un à un —. Nous trouvons ensuite les expressions analogues (A) communes aux deux textes comparés : [*A = O dans cet exemple*] et les mots supplémentaires (+), sans correspondance dans l'autre texte : [+ = *1 chez Lc :* σοι *et 4 chez Mc :* ὁ Ἰησοῦς — τῷ παραλυτικῷ]. — On notera que, cette fois, les mots (A et +) ne se correspondent plus un à un : des expressions analogues (A), en effet, peuvent varier de longueur ; quant aux mots (+), ils sont supplémentaires et, par définition, propres à leur auteur. — Toutes ces données sont enfin totalisées (T) : [*T = 12 chez Lc et = 15 chez Mc*].

« Les textes sont donc intégralement décomposés sous cet angle de comparaison » (p. 25).

Les données de une ou plusieurs pages ainsi analysées, formant un même épisode évangélique, sont résumées, comme nous l'avons noté plus haut, dans la page d'introduction à cet épisode. Cette dernière, outre ces totaux, indique le titre de l'épisode, ses références exactes et « les pourcentages des mots identiques (I), des mots identiques et équivalents (I + E), et des mots identiques, équivalents et synonymes (I + E + Σ), (ce sont les pourcentages des mots qui, on s'en souvient, se correspondent un à un). Ces pourcentages sont disposés de la manière suivante : I | I + E | I + E + Σ.

Ce tableau permet de se faire une idée précise du degré de similitude entre les textes parallèles » (p. 25).

Le même dispositif est aussi employé lorsqu'il s'agit de comparer les textes de double tradition (c'est-à-dire lorsque nous avons en présence 2 textes au lieu de 3). Toutefois le nombre de cases des deux étages inférieurs, nécessaires pour y écrire les résultats de l'analyse, sont réduits à trois cases utiles : une pour les mots communs à ces deux textes et une pour chacun des deux auteurs en présence. (Par exemple, pour les textes de double tradition Xienne, — Lc et Mt —, on aurait besoin des seules cases concernant à la fois Lc et Mt, soit les cases 3, 11 et 13 de notre modèle).

Par contre, pour l'analyse des doublets, où l'on peut avoir 4 ou 5 textes en présence, le problème se complique quelque peu : pour 4 textes, on a besoin de 11 cases et pour 5 textes, de 26.

II. GRAPHIQUES DE CONCORDANCE[5]

En plus de la synopse, dont on vient d'exposer le « mécanisme »

5. Ils se trouvent aux pp. 1089-1105.

minutieux, qui constitue le premier système pour résoudre le problème synoptique, Mgr de Solages nous présente encore des graphiques de concordance, mettant en parallèle les textes de triple tradition marcienne ; ils constituent un second système, totalement indépendant du premier, pour résoudre ce problème. Leur disposition et leurs couleurs mettent en lumière, de manière étonnante, l'ordre de succession des péricopes de ces textes dans les évangiles synoptiques.

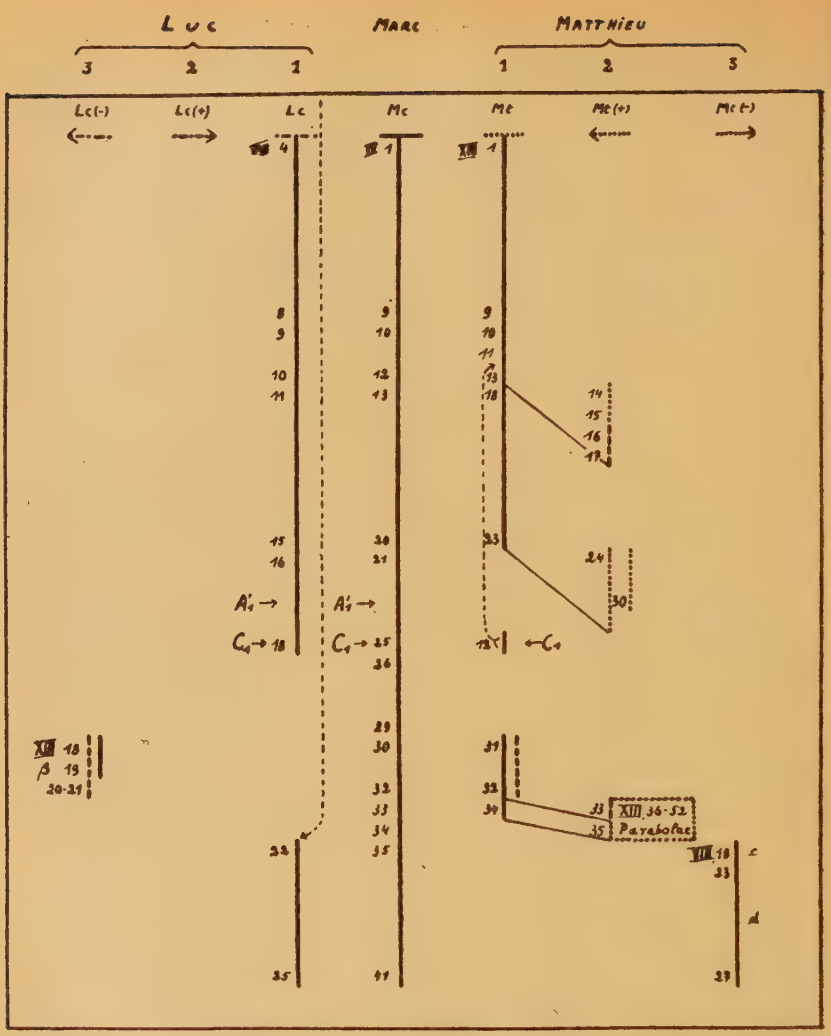
Chaque page quadrillée de cette concordance, divisée en 7 colonnes, contient un chapitre entier de Mc, auquel on compare les passages parallèles des deux autres évangiles de Lc et de Mt. La colonne du milieu est réservée à Mc (on agit de la sorte par anticipation sur les résultats). Mais on pourrait parfaitement prendre Lc ou Mt, comme base, au lieu de Mc : la démonstration aboutirait au même résultat, car elle ne repose que sur les concordances d'ordre.

Les six autres colonnes concernent Lc et Mt : les trois colonnes de gauche, que nous avons numérotées de 1 à 3, reçoivent les textes de Lc, celles de droite, que nous avons pareillement numérotées de 1 à 3, reçoivent ceux de Mt. Sur les colonnes proches de Mc (les deux n° 1, à gauche et à droite de Mc), on « dispose les péricopes de Lc et de Mt, parallèles à Mc et se succédant dans le même ordre » (p. 1088) ; sur les colonnes extrêmes (les n° 3), on dispose les textes de Lc et de Mt, parallèles à Mc mais qui, cette fois, ne suivent pas son ordre, (par anticipation sur les résultats, on dira qu'ils ont donc été déplacés par rapport à Mc) ; les colonnes restantes (les n° 2) ne servent qu'à « dégager » la comparaison des parallélismes de textes non parallèles (qui masquent cette comparaison) et dont on situe pourtant le point d'insertion dans les colonnes n° 1.

Reprenons l'énumération de ces colonnes dans cet ordre. Pour plus de facilité, nous illustrerons notre exposé d'un exemple ; il s'agit de la p. 1092 du livre de Mgr de Solages où l'on compare le chapitre IV de Mc aux textes parallèles de Lc et de Mt. Nous prions le lecteur de bien vouloir s'y reporter (voir p. 254).

Le texte de Mc (IV, 1-41) se succède en ordre continu, sur *la colonne du centre* qui lui est réservée. Chaque verset correspondant à un carré de la page quadrillée : « la longueur des traits est donc approximativement proportionnelle à la longueur du texte. Pour la clarté du parallélisme, je (l'auteur) attribue conventionnellement aux passages de Lc et de Mt, parallèles à Mc, la même longueur qu'aux passages correspondants de Mc, même si, dans la réalité, ils sont de longueur différente » (p. 1088).

Les colonnes les plus proches de Mc (*les n° 1*), réservées aux péricopes, parallèles à Mc et se succédant dans le même ordre, présentent donc « des textes discontinus : les trous correspondant aux passages de Mc, sans équivalent en Lc ou en Mt » (p. 1088). [Ex. *Lc VIII,*



4-18 et 22-25 est parallèle à Mc IV, 1-25 et 35-41 et suit son ordre; par contre, Lc n'a pas d'équivalent à Mc IV, 26-34 : raison d'être de la discontinuité de la ligne en Lc. On agit de même pour Mt].

Les colonnes extrêmes (*les n° 3*) contiennent les versets de Lc et de Mt qui, tout en étant parallèles à Mc, ne suivent pas son ordre : [Ex. *Mt VIII, 18, 23-27* [6], *parallèle à Mc IV, 35-41 est d'un ordre*

6. Les lettres minuscules (par ex. c et d), dans les colonnes 2 et 3 de Mt et les lettres grecques (par ex. β), dans les colonnes 2 et 3 de Lc indiquent les péricopes déplacées par leurs auteurs respectifs et permettent de trouver la place de leur réemploi (si l'on peut dire) où figure une seconde fois cette même lettre qui sert « d'indicatif de péricope ».

Les lettres majuscules (par ex. C) indiquent les doublets.

différent. Ce texte se retrouve une seconde fois à l'endroit où il a été placé par Mt, mais cette fois-ci, sur la colonne 2; dans le cas présent, ce texte de Mt se trouve à la p. 1089].

On dispose sur les colonnes restantes (*les n° 2*) tous les versets de Lc et de Mt « qui n'ont pas d'équivalent en Mc, marquant toutefois leur point d'insertion dans les colonnes n° 1 » (p. 1088). [Ex. *Mt XIII, 14-17, 24-30, 33 et 35-52 : textes ajoutés par Mt, par rapport à Mc*; Lc n'a aucun texte supplémentaire dans l'exemple choisi].

Tels sont les dispositifs des graphiques de concordance. Il faut toutefois faire remarquer que les couleurs, employées par l'auteur — couleurs qu'il était impossible de reproduire dans le cadre d'un article [7] — font nettement ressortir non seulement le parallélisme des textes de triple tradition marcienne mais encore leurs sources respectives : ce qui rend leur lecture très facile.

A la fin de cette enquête qui porte, rappelons-le, sur l'ordre des textes de triple tradition marcienne, on collationne les résultats dans un tableau à 4 cases, semblable à celui que l'on a utilisé dans la synopse pour collationner les mots communs.

Maintenant que nous avons en main tous les éléments de travail concernant la synopse et les graphiques de concordance, nous pouvons rechercher la raison d'être de tout cet ensemble. Quel en a été le principe directeur? Nous répondons : c'est la théorie mathématique, théorie qui constitue la nouvelle méthode mise au point par l'auteur, pour résoudre le problème de la dépendance des textes en général et la question synoptique en particulier.

Mais avant d'aborder cette dernière, il nous faut au préalable étudier la théorie générale.

III. THEORIE MATHEMATIQUE GENERALE [8]

Pour l'exposer, trois étapes fort simples d'ailleurs, même pour un non-initié aux habitudes mathématiques, sont nécessaires. Dans la première, on dresse les types de rapports qui peuvent exister entre deux ou trois textes, types de rapports que l'auteur appelle schèmes de filiation. La deuxième étape consiste à discuter ces schèmes de filiation en vue d'éliminer ceux qui ne conviennent pas. La troisième étape, enfin, a pour but d'établir les types de structure (ou « concor-

7. L'auteur réserve la couleur verte pour Mc et tous les passages de Lc et de Mt qui lui sont parallèles (de même ordre que lui ou non); nous l'avons remplacée par un trait continu; la couleur or indique les passages de source X : nous y substituons des tirets; la couleur rouge, ceux propres à Mt : nous y substituons des pointillés; la couleur bleue, ceux propres à Lc : aucune texte propre à Lc dans notre modèle.

8. Pp. 8 à 21 de la synopse.

dances ») qui existent entre les schèmes de filiation restants et les résultats qu'ils entraînent.

a) *Schèmes de filiation.*

Lorsqu'on a DEUX textes en présence, quels qu'ils soient (appelons-les A et B), on ne peut avoir entre eux que 4 types de rapports *fondamentaux* : soit que le texte A ait copié le texte B, soit que le texte B ait copié le texte A, soit que tous deux dépendent d'un inconnu que nous appelons X, soit enfin qu'entre les deux textes A et B, il n'y ait aucun rapport de filiation : ce que l'on peut symboliser par

les schèmes suivants : $\begin{matrix} B & A & & X & & A \\ \downarrow & \downarrow & & \swarrow\ \searrow & & \\ A & B & A & B & B & \end{matrix}$ •

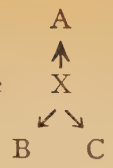
On omet donc tous les schèmes plus complexes, car dans le problème qui nous occupe, les 4 schèmes simples fondamentaux suffisent à tout expliquer : le schème A → X → B, par exemple, qui fait intervenir un inconnu (X) entre les deux textes considérés n'entre donc *pas directement* en ligne de compte, mais il y est *implicitement* compris, car ce schème revient à dire qu'en définitive B a indirectement A pour source.

Lorsqu'on a TROIS textes en présence (A, B et C), on ne peut construire que 65 schèmes, à partir de ces 4 schèmes fondamentaux, propres à 2 textes. Pour ne donner « aucune position privilégiée à l'un d'entre eux », on les dispose au sommet d'un triangle équilatéral : par exemple, le schème dans lequel A est source commune de B et

C, et B est une seconde source de C s'écrira $\begin{matrix} & A & \\ \swarrow & & \searrow \\ B & \rightarrow & C \end{matrix}$.

Parmi ces 65 schèmes, 64 proviennent des 4 schèmes fondamentaux, exposés ci-dessus, appliqués aux cas de trois textes pris ensemble ; le 65e est un cas particulier que nous allons expliquer plus en détail.

L'un de ces 64 schèmes se présente comme suit : c'est-à-dire que chaque groupe de deux textes (A et B), (A et C) et (B et C), dépend d'une source inconnue (respectivement X, Y et Z). Mais il pourrait se faire que ces sources inconnues ne soient pas distinctes ; c'est pourquoi « il nous faut envisager (en plus de ce schème) les cas où ces sources inconnues (X, Y et Z) s'identifieraient deux à deux (X et Y), (X et Z), (Y et Z), ou toutes ensemble. Dans tous ces cas, les schèmes se confondent dans

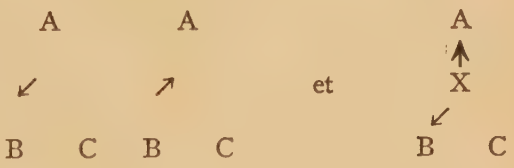
l'unique schème  (p. 14) », où l'on ne retrouve plus qu'une

seule inconnue X, commune aux trois textes. C'est le 65e schème.

b) *Leur discussion.*

Des 65 schèmes ainsi établis, 53 seulement peuvent entrer en ligne de compte dans le problème synoptique. Les 12 schèmes restants doivent être éliminés, soit qu'ils sont impossibles, soit qu'ils ne satisfont pas notre problème. Les deux schèmes

sont impossibles parce qu'ils « symbolisent le cas impossible d'un texte qui serait à la fois source et copie d'un même autre texte (p. 14) »; les dix autres, par hypothèse, ne vérifient pas notre problème : l'un de ceux-ci : marque une indépendance entre les trois textes, les 9 autres, une dépendance entre 2 textes seulement :

ce sont les schèmes : 

et leurs permutations circulaires [9].

c) « *Concordances* » *entre les schèmes de filiation et leurs résultats.*

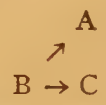
La troisième étape consiste à établir les types de structure ou « concordances » qui existent entre les 53 schèmes de filiation retenus et leurs résultats. Ces résultats, ce sont ceux que les deux enquêtes statistiques collationnent dans les 4 cases (1 à 4) : ces dernières forment, on s'en souvient, le second étage de la synopse et servent

9. « On appelle permutations circulaires les rotations successives d'un schème autour du centre de ces triangles, les lettres A, B, et C qui symbolisent les textes demeurant immobiles (p. 14) ». Un schème donne donc, par permutations circulaires, trois schèmes différents, suivant les trois points du triangle que l'on permute.

aussi à interpréter les graphiques de concordance. Notons que l'on synthétise ces résultats parce que, pour dresser les « concordances » dont nous parlons, de même d'ailleurs que pour lire les résultats au terme des deux enquêtes, il nous suffit de savoir s'ils sont positifs ou nuls (c'est-à-dire de savoir si les cases 1 à 4 sont pleines ou vides).

Pour établir ces « concordances » — ce que l'on fait, notons-le, avant d'aborder les enquêtes statistiques et donc indépendamment d'elles, — on « descend », pour autant que l'on puisse s'exprimer de la sorte, du schème de filiation vers les résultats synthétisés (qu'on inscrit dans le tableau à 4 cases), tandis que pour lire la solution (à la fin des enquêtes), on « remonte » de ces cases vers les schèmes qui y correspondent. Ces cases, en effet, peuvent être pleines ou vides (c'est-à-dire avoir des résultats positifs ou nuls), et partant à tel type de schème correspondra un type bien défini de tableau à 4 cases [10].

Expliquons-nous dans un exemple. Soit le schème :



auquel on fait correspondre le tableau à 4 cases adéquat :

	B	A	C
textes	+ B-A-C (1)		
mots communs	+ B-A (2)	+ B-C (3)	A-C (4)

Ce schème symbolise que B est source commune de A et C et que, entre les textes A et C, il n'y a aucune relation directe.

Si les textes comparés sont suffisamment longs, ce schème donne :

1° la case 2 positive (c'est-à-dire pleine) : il y a des mots communs aux textes A et B puisque, par hypothèse, B est source de A. On synthétise le résultat en écrivant + dans cette case.

2° la case 3 positive : B, par hypothèse, est aussi la source de C : il y a donc des mots communs à B et C. On synthétise de nouveau ce résultat en écrivant + dans cette case.

3° La case 1 positive : B, par hypothèse, est source commune des deux textes A et C. Il y a donc des mots communs aux trois textes : d'où on écrit + dans cette case.

4° La case 4, par contre, est négative (c'est-à-dire vide) : il n'y a, en effet, par hypothèse, aucune relation directe entre A et C; il

10. Le jeu des cases, pleines ou vides, donne une série de 16 possibilités dont 8 seulement sont à retenir. Les 8 autres sont chimériques ou ne concernent pas notre problème.

n'y aura donc aucun mot commun, propre à ces deux textes seuls, *contre* leur source commune B, sauf cas fortuit! Ce résultat négatif, on le synthétise en n'écrivant rien dans cette case 4.

Notons que les « concordances » que l'on vient d'établir, à titre d'exemple, entre un schème de filiation et ses résultats, antérieurement à toute enquête portant sur un texte concret, doivent être établies de la sorte pour tous les schèmes retenus. On constate alors que, à un tableau de cases donné, peuvent correspondre plusieurs schèmes différents. — Ceci ressort d'autant mieux du fait que le nombre de schèmes possibles est de loin supérieur au nombre de possibilités offertes par le jeu des cases pleines ou vides.

Pour reprendre l'image déjà employée, nous venons de « descendre » d'un schème vers le tableau à 4 cases, pour établir à l'avance les « concordances » schèmes-cases tandis qu'à la fin des enquêtes statistiques, pour lire la solution, il suffit de « remonter » du tableau à 4 cases obtenu vers les schèmes qui le satisfont.

Sans doute la théorie mathématique ne peut-elle éliminer tous les schèmes, sauf un; du moins *circonscrit-elle le problème,* dans des limites précises : elle canalise les recherches ultérieures et ce n'est déjà pas si mal! Ajoutons, cependant, que si des données supplémentaires venaient se greffer sur la théorie générale, le travail d'élimination des schèmes pourrait se poursuivre, pour n'en garder peut-être qu'un seul; ce qui serait l'idéal.

IV. SOLUTION DU PROBLEME SYNOPTIQUE

Appliquons maintenant cette théorie générale aux cas précis des évangiles synoptiques.

Comme nous l'avons déjà indiqué en présentant la synopse et les graphiques de concordance, deux voies s'ouvrent devant nous; toutes deux, nous allons le voir, convergent vers les mêmes résultats : la démonstration en sera d'autant plus convaincante.

Dans la première démarche, Mgr de Solages étudie les données statistiques, offertes par la synopse; dans la seconde, qui est totalement indépendante de la première, on ne saurait trop insister, il a recours aux graphiques de concordance.

A. PREMIÈRE MÉTHODE : LES MOTS COMMUNS DE LA SYNOPSE[11].

Nous y examinerons spécialement les textes de triple tradition marcienne et ceux de double tradition Xienne. Les doublets, comme données supplémentaires, achèveront cette première démarche.

11. Pp. 1052 à 1086 du livre de Mgr de Solages.

Textes de triple tradition marcienne.

Leur importance numérique saute aux yeux : cette triple tradition couvre le 1/3 de l'évangile de Lc et les 2/5 de celui de Mt (c'est-à-dire qu'on décèle la présence de Mc dans le 1/3 de Lc et dans les 2/5 de Mt, mais il est bien évident que, dans ces passages, tous les mots ne proviennent pas uniquement de Mc : Lc et Mt en ont ajouté beaucoup d'autres qui leur sont propres).

Ce 1/3 de Lc forme un groupe de textes comptant 7.040 mots sur un évangile qui en a 19.587. Les 2/5 de Mt forme un groupe de textes comptant 7.678 mots sur les 18.518 de tout son évangile. Quant à Mc, il entre pour les 3/4 de son évangile dans cette première mise en parallèle avec Lc et Mt, avec 8.189 mots sur 11.090 de son évangile (le reste de son évangile entrera en ligne de compte dans les textes de double tradition marcienne).

On se souvient d'avoir vu que les textes de triple tradition marcienne se subdivisent en deux : le premier sous-groupe renferme les textes de triple tradition marcienne soit pure, soit mêlée, chez Lc, à une tradition qui lui est propre. Le second renferme des textes où les deux traditions marcienne et Xienne se trouvent combinées et, pour ce motif, ce groupe reflète mal la triple tradition marcienne; de plus, il est de faible importance numérique : on peut donc le négliger. « C'est donc le premier sous-groupe qui doit fournir la base première de notre recherche » (p. 1082).

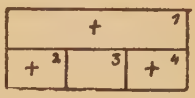
« Ce qui le caractérise, c'est le quasi-vide de la case 3 ». En voici les statistiques :

I	1.694 (mots communs à Lc - Mc - Mt) 1		
I	943 } 1.174	314 } 393	1.631 } 1.919
E	231 } 2	79 } 3	288 } 4
	Lc - Mc	Lc - Mt	Mc - Mt

Elles montrent que la case 3 ne contient que le 1/3 des mots de la case 2 et moins du 1/5 des mots de la case 4.

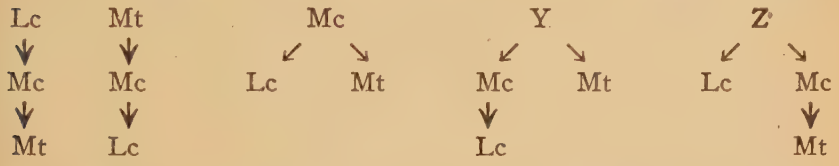
« Qui plus est, le total des mots identiques (I) de cette même case 3 est très faible aussi (moins d'un cinquième) par rapport à la case 1 [314 mots (I) dans la case 3 par rapport à 1.694 mots (I) de la case 1], ce qui, à soi seul, rend très improbable un rapport propre (c'est-à-dire indépendant de Mc) entre Lc et Mt. Si, en effet, Lc et Mt avaient entre eux une liaison directe, leur permettant d'avoir des mots communs en plus de ceux qui proviennent de leur liaison par Mc, comment y en aurait-il un si faible pourcentage? » (p. 1053).

Dans ce cas, pourquoi cette case 3 n'est-elle pas toujours vide? Disons plutôt qu'elle est apparemment pleine de 393 mots! En effet, Mgr de Solages, intrigué par ce phénomène (la présence de quelques mots dans cette case), a fait « une étude statistique précise des mots qu'elle contient (mots communs à Lc et à Mt seuls) en les comparant aux mots correspondants de Mc. Le résultat est frappant : à quelques cas près qui vont être notés, et qui, comme tous les cas exceptionnels, peuvent s'expliquer de bien des manières, il n'y a dans la case 3 que *des variantes grammaticales ou stylistiques* [12]. Ce phénomène ne peut donc être dû à l'influence d'une source. On n'utilise pas une source (...) pour y puiser uniquement des corrections grammaticales ou stylistiques » (p. 1053). Du point de vue qui est le nôtre, l'étude du problème synoptique, on peut donc la considérer comme vide. On a donc le tableau à 4 cases suivant :



où la case 3 est nulle (vide) et les autres, positives (pleines).

En lisant ce résultat, d'après les « concordances » schèmes-cases, établies dans la théorie mathématique générale, nous trouvons que seuls les 5 schèmes suivants satisfont pareil tableau : ce sont (p. 1066) :



12. Nous ne pouvons songer à dresser ici la liste complète des 393 mots de la case 3, où nous avons accord de Lc et de Mt contre Mc; du moins voudrions-nous donner quelques exemples pour prouver l'assertion de Mgr de Solages selon laquelle cette case 3 ne contient que des variantes grammaticales ou stylistiques (pp. 1055-1065)

— il y a 64 cas évidents : Lc et Mt δέ contre καὶ chez Mc (34 cas)
Lc et Mt καὶ contre δέ chez Mc (3 cas)
Lc et Mt εἶπεν contre λέγει chez Mc (27 cas)
ἔλεγεν etc.

— il y a 80 cas où l'on a des mots de même racine mais de nombre, genre, cas, mode, temps... différent :
Ex. Lc et Mt τὴν (οἰκίαν) contre τὸν (οἶκον) chez Mc
παιδίον παιδίων

— il y a 51 cas où l'idée est la même mais le mot employé diffère :
Ex. Lc et Mt Θεοῦ contre εὐλογητοῦ chez Mc

— il y a 56 cas où Lc et Mt ajoutent un mot : Ex. μόνους contre (rien) chez Mc

— etc.

— il y a 22 cas enfin qui semblent requérir une autre source :
Ex. Lc τοῦ προσώπου αὐτοῦ contre (rien) chez Mc.
Mt τὸν προσώπον αὐτοῦ

« schèmes où l'on constate que *Mc est toujours intermédiaire entre Lc et Mt : raison d'être de leur ressemblance* » (p. 1066).

Textes de double tradition marcienne (Lc et Mc; Mc et Mt).

Ces textes (dans lesquels entrent les versets de Mc dont on n'a pas tenu compte dans les textes de triple tradition marcienne) ne posent aucun problème : les 5 schèmes qui viennent d'être retenus peuvent expliquer les ressemblances entre Lc et Mc ou entre Mt et Mc; ils n'apportent donc aucun élément nouveau mais ils ne permettent pas non plus « de pousser plus loin la solution du problème synoptique ».

Textes de double tradition Xienne (Lc et Mt).

« Il en va tout autrement pour les textes de double tradition où ne figure pas Mc. Ils ne peuvent s'expliquer par les schèmes précédents, car Lc et Mt ne peuvent — du point de vue de la seule théorie de la dépendance des textes — s'accorder indépendamment de Mc, qui, dans ces schèmes, est la raison d'être de leur ressemblance. Avec eux, nous sommes donc mis en face d'un nouveau problème » (p. 1067).

Leur importance numérique, cette fois encore, est considérable : la tradition Xienne se retrouve dans près du quart de l'évangile de Lc (c'est-à-dire dans des textes qui comptent 4.688 mots sur 19.587 de tout son évangile) et dans plus du quart de l'évangile de Mt (c'est-à-dire dans des textes qui comptent 4.923 mots sur 18.518 de tout son évangile). On décèle la présence de la source X, par les accords de Lc et Mt, indépendamment de Mc, mais, faut-il le dire, tous les mots recensés dans ces textes ne proviennent pas uniquement de cette source inconnue : Lc et Mt en ont ajouté beaucoup d'autres qui leur sont propres.

Sur ces ensembles, les statistiques montrent qu'il y a 1.932 mots identiques (I) et 370 mots équivalents (E), communs à Lc et Mt, au total 2.302 mots communs. C'est dire leur étroite parenté.

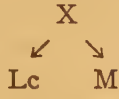
Les schèmes de filiation qui peuvent expliquer la relation existant entre deux textes, nous l'avons vu dans la théorie mathémati-

	Lc	Mt	X	
que, sont au nombre de 3; ce sont :	↓	↓	↙	↘
	Mt	Lc	Lc	Mt

Notons toutefois que l'« X » dont il s'agit ici, « n'est pas l'X quelconque de la théorie mathématique générale de la dépendance des textes, mais l'X très particulier défini ici comme la source commune hypothétique de Lc et de Mt, source qui peut d'ailleurs être, dans ce cas, une ou multiple » (p. 1067).

« Seulement il ne faut pas oublier que les textes de double tradition (Lc, Mt) font partie des mêmes évangiles que les textes de triple tradition (Lc, Mc, Mt) et lui sont entremêlés ; que, par suite, ces deux problèmes ne sont pas indépendants et que leurs solutions doivent être compossibles.

« Or, d'un côté (schèmes explicatifs retenus pour les textes de triple tradition marcienne), la liaison de Lc et de Mt passe toujours par Mc : ils n'ont pas de liaison directe, ils ne se connaissent donc pas ; de l'autre (les 3 schèmes explicatifs en question en ce moment pour les textes de double tradition Xienne), nous avons le choix entre deux schèmes qui supposent une liaison directe entre Lc et Mt, et un schème qui leur suppose une source commune sans liaison directe entre eux. Il est évident que les deux premiers sont incompossibles avec ceux retenus pour l'explication des cas de triple tradition. Seul le dernier schème



est donc à retenir comme possible, ce qui veut dire que nous avons démontré l'existence d'une source X, commune à Lc et Mt et distincte de Mc » (pp. 1067-68).

Pour les textes de triple tradition marcienne nous avons obtenu 5 schèmes et pour ceux de double tradition Xienne nous n'en retenons qu'un seul ; il faut donc les combiner, pour trouver à ce stade les solutions recherchées, ce qui donne les 5 schèmes synthétiques suivants :

(1) (2) (3) (4) (5)

« La théorie générale ne nous permet pas d'aller plus loin et de choisir entre ces 5 schèmes ». Il n'en reste pas moins vrai « que le problème est strictement délimité ». Faute de données supplémentaires, nous devrions recourir à des critères littéraires pour dirimer notre choix.

Mais dans l'étude du problème synoptique, nous possédons ces données supplémentaires (les doublets) : nous pouvons donc poursuivre notre tâche.

Doublets.

On appelle doublets, on le sait, « deux passages d'un même ouvrage (ici d'un même évangile) qui se ressemblent au point de paraître une répétition l'un de l'autre (ici, double version d'un même épisode de la vie du Christ ou plus souvent d'une même parole ou d'une même suite de paroles du Christ) » (p. 1069). Dans les évangiles, on peut en dénombrer 26 : 10 en Luc, 15 en Mt et 1 en Mc. « Ne faisant pas une étude des doublets pour eux-mêmes », nous ne retiendrons que les cas où l'on trouve simultanément en présence les deux traditions (marcienne et Xienne). Ceux-ci sont au nombre de 13 : 3 en Lc, 4 en Mt, et 3 autres qu'on trouve à la fois chez Lc et chez Mt (soit 6, « si on double le chiffre pour le cas de doublets simultanés en Lc et en Mt »).

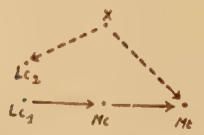
Nous ne pouvons songer à reproduire ici toute la discussion de Mgr de Solages, cela nous entraînerait trop loin. Du moins, voulons-nous montrer le genre de raisonnement qui est le sien, en prenant comme exemple le doublet de Lc dont les caractéristiques statistiques sont analysées aux p. 932 et suivantes de la synopse. On trouvera ces raisonnements aux pp. 1073-1079.

Soit Lc IX, 1-5 et X, 3-12, Mc VI, 7-11 et Mt X, 5-16.

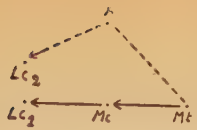
L'étude statistique de ce doublet montre que Lc_1 (IX, 1-5) suit la tradition marcienne, Lc_2 (X, 3-12) suit la tradition Xienne et que Mt a mêlé ses sources. Ce que nous schématisons, en attribuant, avec l'auteur, un trait continu à la tradition marcienne et des tirets à la tradition Xienne : soit

Lc_1	Lc_2	Mc	Mt
——	- - - -	——	- - + - -

Appliquons successivement chacun des 5 schèmes synthétiques acquis, pour voir ceux qui expliquent ce doublet et ceux, — s'il y en a — qui n'en rendent pas compte.

Le premier schème (n° 1) l'explique facilement; il donne  ce qui veut dire que X est source de Lc_2 et de Mt et que Lc_1 est source de Mc qui influe sur Mt : Mt a donc pu combiner ses sources.

Le second schème (n° 2) conduit à une impasse. Il

donne  ce qui signifie que X est source de Lc_2 et de Mt, texte aux sources mêlées, et que Mt, texte combiné, serait source de Mc : c'est-à-dire que Mc aurait dû éliminer de Mt ce qui provient de la source X (!) pour ne transmettre à Lc que ce qui constitue Lc_1 : ce qui paraît inexplicable!

Les 3 autres schèmes (n°s 3 à 5) expliquent facilement ce doublet.

Nous nous sommes limité à l'explication d'un doublet; si maintenant nous continuions ce même genre de raisonnement sur les autres doublets, nous arriverions à trouver une somme d'improbabilités, voire d'impossibilités, qui, mises ensemble, seraient d'un grand poids. Ce qui permet à Mgr de Solages de conclure : « le schème n° 1 est hautement improbable; le schème n° 2 de même et il est de plus doublement impossible; le schème n° 4 est très improbable » (p. 1084).

« Il reste donc à choisir entre deux schèmes dont l'un (n° 3) est simple et suffit (...) à tout expliquer et dont l'autre (n° 5) est inutilement compliqué d'une source Z que rien ne semble requérir [13].

« Des études littéraires ultérieures, faites sur ces bases, permettront de trancher par des arguments d'un autre ordre. En attendant, par simple économie des moyens, nous retiendrons le schème n° 3

ou

ce qui est la même chose, mais marque la prédominance de Mc sur X dans le problème synoptique » (p. 1084).

Il ne faut toutefois pas oublier que ce schème « ne prétend nullement expliquer tout Lc ou tout Mt par les deux sources Mc et X, mais seulement leurs ressemblances, ce qui constitue l'ensemble des phénomènes synoptiques » (p. 1085).

Non content d'avoir pu trouver une solution — on aurait pu en rester là — Mgr de Solages cherche encore une dernière confirmation dans « la confrontation des résultats avec les faits ».

Soient deux auteurs (ici Lc et Mt) « en face de deux sources (Mc et X), qui, toutes les deux, ont trait au même sujet » et qui, par con-

13. « Tous ces raisonnements d'élimination de schèmes reposent sur cette considération que la genèse d'une partie du texte d'un évangile ne peut contredire celle d'une autre partie et ceci d'autant plus que les évangiles sont très courts et que l'on peut imaginer leur rédaction étendue sur de longues années. » (Note de la page 1084).

séquent, vont plus que probablement se recouper l'une ou l'autre fois (l'inverse serait invraisemblable). Quelle sera l'attitude des auteurs? Quelle source suivre? Mc? X? aucune? les deux séparément ou les deux ensemble? Autant de cas possibles. Comme il s'agit de deux auteurs qui agissent séparément, cela donne 25 combinaisons possibles dont 9 seulement sont vérifiables, car l'une des sources (X) n'est décelable qu'à l'accord de Lc et de Mt, indépendamment de Mc! Que voit-on? Toutes ces combinaisons « se trouvent réalisées dans nos textes, sauf une, en des passages plus ou moins longs et nombreux, et en particulier tous les doublets comportant les deux traditions Marcienne et Xienne s'y retrouvent, — avec bien entendu les textes aux traditions mêlées. C'est dire que l'explication « colle » admirablement avec les faits » (p. 1086).

Au terme de cette première méthode, nous trouvons donc un schème assez simple qui peut tout expliquer et un autre inutilement compliqué d'une source inconnue (Z).

B. DEUXIÈME MÉTHODE : ORDRE COMMUN DES PÉRICOPES [14].

Textes de triple tradition marcienne.

Au fur et à mesure que l'on tourne les pages des graphiques de concordance, aux couleurs si évocatrices, qui forment la base de cette seconde méthode, on ne peut pas ne pas être frappé de « l'extraordinaire parallélisme de l'ordre des textes de triple tradition marcienne en Lc, Mc et Mt, parallélisme masqué par quelques déplacements et par la masse des passages supplémentaires en Lc et en Mt » (p. 1106).

Lc a déplacé 17 versets de Mc (ces 17 versets de Mc en représentent à peu près autant en Lc) pour les transporter en 5 endroits différents seulement. Si on y ajoute les petits déplacements à l'intérieur d'un même chapitre de Mc ou de deux chapitres contigus de Mc, il n'y a en tout que 34 versets et demi de Mc déplacés par Lc : ce qui fait à peine un chapitre.

Mt, lui, en a déplacé 76 (réduits à 45 en Mt) dont 50 (réduits à 22 en Mt) appartiennent à des textes suivis de Mc (fin du chapitre IV et tout le chapitre V de Mc) et « les a transportés aussi en 5 endroits différents seulement », principalement dans ou autour de deux discours du Christ. « On peut y ajouter, si l'on veut, les petits déplacements à l'intérieur d'un même chapitre de Mc (...), représentant 22 versets et demi de Mc et 18 versets de Mt » (p. 1106).

Comme on le voit ces déplacements ne sont pas considérables.

Pour interpréter ces résultats, il nous faut à nouveau faire appel

14. Pp. 1106 à 1117.

au tableau à 4 cases, car « si les bases de la démonstration sont indépendantes de celles de la démonstration précédente, la méthode de démonstration est la même » (p. 1107) ; mais on inscrit, cette fois, comme résultats, l'ordre commun des péricopes (et non plus les mots communs). Ce qui donne le tableau suivant :

Ordre des péricopes des textes de triple tradition marcienne (p. 1108)

Ordre de Luc	Ordre de Marc	Ordre de Matthieu
	1	
Lc, Mc et Mt : ordre concordant dans une écrasante majorité des textes		
2	3	4
ordre propre à Lc - Mc Quelques fois	*ordre propre à Lc - Mt* JAMAIS	*ordre propre à Mc - Mt* Quelques fois

La case 3 est toujours vide : Lc et Mt n'ont jamais d'ordre propre *contre* celui de Mc. Le tableau que l'on obtient de la sorte est donc identique à celui que nous avons trouvé, dans la première méthode, à la fin de l'enquête statistique portant sur les mots des textes de triple tradition marcienne. Il permet donc de conclure à l'existence de 5 schèmes.

Les textes de *double tradition marcienne* ne posent pas plus de problème que dans la première démonstration : ces 5 schèmes les expliquent facilement.

Les textes de *double tradition Xienne,* nous le savons pour l'avoir constaté une première fois, doivent être examinés de près, les 5 schèmes qui viennent d'être retenus ne pouvant les expliquer.

« L'ordre de Lc et Mt pour les passages de double tradition Xienne est bien moins concordant que pour ceux de triple tradition marcienne. »

« Néanmoins, il y a, au moins pour une bonne partie de ces textes, des concordances telles qu'elles ne peuvent s'expliquer par le hasard » (p. 1110). Cette affirmation, Mgr de Solages la justifie par des tableaux qui reproduisent la succession de ces textes selon l'ordre de Lc (p. 1111), selon celui de Mt (p. 1112) et selon l'ordre tel qu'il peut être reconstruit (p. 1113). — Les numéros des textes qui y sont mis en parallèle correspondent aux diverses subdivisions des textes de double tradition Xienne, textes analysés aux pp. 609 à 791 de la synopse.

Tout cet ensemble « nous oblige à recourir aux diverses hypothèses d'interdépendance de deux textes. Nous savons qu'il y en a trois. Mais un raisonnement en tous points semblable au premier, basé sur la compatibilité ou l'incompatibilité des deux groupes de schèmes (c'est-à-dire des 5 schèmes retenus pour les textes de triple tradition marcienne et de ceux dont il est maintenant question pour ceux de double tradition Xienne), nous oblige à ne retenir que l'hypothèse d'une source X et à combiner son schème avec les 5 schèmes retenus pour les textes de triple tradition marcienne » (p. 1114) : ce qui donne les 5 schèmes synthétiques déjà trouvés.

L'analyse des *doublets,* qui compare « l'ordre des textes auxquels ils appartiennent » — et non plus leurs sources — nous amène par des « raisonnements décalqués » sur ceux de la première démonstration à rejeter les schèmes synthétiques n^{os} 1 et 2. Il reste cette fois trois schèmes dont « deux (n^{os} 4 et 5) sont des complications du schème n° 3 dont on ne voit aucune raison de s'embarrasser » (p. 1115).

Une dernière confrontation des résultats avec les faits, comme dans la première méthode, mais basée cette fois sur l'ordre des textes en face desquels se trouvent placés nos deux auteurs, Lc et Mt, corrobore parfaitement ces conclusions.

Les deux preuves indépendantes, apportées par Mgr de Solages (mots communs et ordre commun des péricopes) convergent, on le voit, vers les mêmes résultats : le schème n° 3 explique admirablement, sans complication superflue, « l'ensemble des combinaisons des deux traditions » (p. 1117).

Dans un volume ultérieur, Mgr de Solages se propose de recourir aux arguments littéraires, sous une forme plus rigoureuse, grâce aux données statistiques qu'il vient d'établir. Car, nous dit-il dans sa conclusion, « le présent volume ayant pour objet la solution du problème synoptique par l'emploi des mathématiques je n'ai pas voulu y mêler des arguments littéraires » (p. 1118). Il voudrait, par la même occasion, traiter beaucoup d'autres questions, telles celle de la tradition orale, de la tradition écrite, celle des procédés de composition de Lc et de Mt, celle des doublets..., reconstruire la source X, rechercher les rapports entre les deux sources Mc et X...

La matière est abondante sans doute, mais connaissant la patience de l'auteur et la précision de ses enquêtes, on ne peut que souhaiter la parution d'un semblable ouvrage. Cela nous sera-t-il donné un jour?

Eegenhoven-Louvain R. DUTHOIT, S. J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.

Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat

Quand on prend connaissance hors d'Europe du dossier ouvert sur le renouveau du diaconat, on a le sentiment que la discussion se trouve trop étroitement menée dans le contexte occidental européen. On n'ignore pas que c'est au nom des missionnaires et pour un renouveau liturgique au service des missions que Mgr Van Bekkun a soulevé le problème dans son rapport remarqué du Congrès d'Assise (1er Congrès International de Pastorale liturgique, septembre 1956) ; on ne manque pas d'évoquer les services escomptés d'un corps de diacres, soit en pays de missions extérieures, soit en Amérique latine. Mais le regard universaliste pénètre encore trop peu l'étoffe même du projet et des discussions qui le cernent. La Semaine Internationale de liturgie missionnaire, tenue en septembre 1959 à Uden (Hollande), devrait y aider, les évêques missionnaires afro-asiatiques ayant largement discuté du problème ; mais le monde latino-américain y était encore absent. Nous voudrions dans cette perspective compléter le dossier par un point de vue sud-américain, non le seul possible certes, même sur ce continent. Il s'agit de toute façon d'un dossier à compléter, non d'une thèse à faire triompher : nous tenterons de présenter aussi bien les arguments militant pour le renouveau que ceux qui jouent contre.

Une réorganisation du diaconat à l'effet de constituer un corps diaconal propre se conçoit difficilement dans l'univocité. Des règles fondamentales et universelles devront être édictées, mais la réalisation ne sera viable que si l'on tient grandement compte des besoins et des ressources différents des diverses parties du monde chrétien. Cela, la plupart des auteurs le sentent, même s'ils en tiennent insuffisamment compte. Mais on croit pouvoir en déduire que les premiers essais à entreprendre devront concerner les régions qui, comme en Allemagne, semblent les plus mûres et les mieux préparées à recevoir ces diacres des temps futurs. Il est permis d'en douter. L'histoire, même celle de l'Eglise, avance davantage sous la pression des nécessités de fait ou des besoins de la pratique qu'en vertu d'une logique toute rationnelle ou d'une dialectique abstraite. Les diacres ne sont-ils pas plus susceptibles d'apparaître là où leur existence est bien proche de constituer une question de vie ou de mort pour des pans entiers de chrétienté, plutôt que là où l'on serait mieux préparé à les recevoir mais où la richesse même de la préparation introduit des supplé-

ances parfaitement pratiquables? La suite de cet exposé dira assez que nous ne tranchons pas. Cependant la question d'existence nous semble devoir primer en principe celle des aménagements pour le mieux, même s'il y a moins de contentement pour l'esprit. L'Eglise n'est pas d'abord une belle réussite temporelle : elle a charge de sauver les âmes dans le Christ. Ce n'est pas par souci d'originalité mais pour accomplir cette fonction qu'elle se doit parfois d'être inventive dans l'ordre de l'adaptation des moyens. Lorsque les vieilles outres gâtent le vin, il est temps de se préoccuper de nouvelles.

Commençons par quelques remarques préliminaires. Ne serait-il pas opportun de se mieux convaincre de facto que l'unité de la communion catholique, tant dans sa réalisation externe par l'entremise des pouvoirs hiérarchiques que dans sa réalisation interne dans la foi, l'espérance et la charité, n'exige pas l'uniformité absolue des législations locales? Unité ne dit pas uniformité : « Tant qu'elle coïncidait avec l'Occident, l'Eglise pouvait tendre à un maximum d'uniformité dans la législation » note P. Winninger (*Vers un renouveau du diaconat*, Paris, 1958, p. 132). Outre le respect que nous devons aux particularismes traditionnels et légitimes des Orientaux, au moins deux moyens permettent et assurent une grande souplesse législative : l'emploi d'indults romains pour tel ou tel lieu, la liberté laissée aux évêques d'organiser dans leur diocèse telle ou telle institution dont la théologie et les principes primordiaux ne sont pas en question.

La crise du sacerdoce en Amérique latine forme un problème complexe dont les éléments s'enchaînent et se conditionnent en cercle vicieux. L'aide européenne s'affirme des plus utiles et fort appréciable, mais elle reste probablement insuffisante pour résoudre le problème. Ne s'agirait-il pas de trouver sur le continent même les moyens de retourner la situation au profit de l'Eglise? Le grand danger, et l'on y tombe parfois, consiste à croire que le temps travaille par lui-même au profit de la vérité; il n'y aurait qu'à attendre patiemment le retour en chrétienté. Compter sur un affaiblissement spontané de l'expansion spirite et de l'expansion protestante risque fort de décevoir à long terme et de constituer déjà une grave erreur pratique; car rien ne laisse prévoir l'arrêt de l'expansion spirite, et un protestantisme encore superficiel et d'influence sectaire peut fort bien s'approfondir dans la mouvance des grandes confessions réformées. La masse des peuples sud-américains n'est pas exigeante en matière intellectuelle; quatre années d'études, ici encore mieux qu'ailleurs, suffisent à transformer en pasteur un ancien collégien.

Pour plus de 100 millions de catholiques, l'Amérique du Sud possède moins de 24.000 prêtres, la majorité étant des réguliers et près de la moitié d'origine étrangère au continent. En comparaison, les

38 millions de catholiques français ont plus de 48.000 prêtres; les 8,6 millions de catholiques belges ont plus de 15.000 prêtres; les 37 millions de catholiques des Etats-Unis possèdent 50.000 prêtres. Afin de considérer plus en détail la signification de ces chiffres globaux, nous ne garderons attention que pour le plus important de ces pays sud-américains, le Brésil. Toutes proportions gardées, ce que nous en dirons sera valable pour les autres pays latino-américains, la situation du Pérou par exemple ne valant guère mieux et celle du Paraguay étant pire.

I. BESOINS DU BRESIL SEMBLANT APPELER UN DIACONAT PROPRE

Des 60 millions de Brésiliens environ 50 millions sont catholiques (83,3 %) : 8.600 prêtres représentent la hiérarchie de l'Eglise dans ce pays, avec prédominance des religieux. Chaque paroisse a en moyenne 14.000 paroissiens. Le chiffre théorique de un prêtre pour 6.000 baptisés correspond au nombre total des prêtres dans le pays, non au nombre beaucoup plus restreint de ceux qui sont effectivement adonnés à la pastoration locale. Si le diocèse de Malines comprend 3.235 prêtres attachés au service diocésain, dans l'archidiocèse de Sao Paulo, ce nombre se réduit à 126. Dans le même diocèse belge quelque 2.107 réguliers complètent l'équipement sacerdotal; ici ce nombre n'est que de 605 unités. Détail plus inquiétant encore pour l'avenir : tandis qu'on ordonne à Malines environ 77 nouveaux prêtres par an, il sort en moyenne un prêtre par an du séminaire, pour le diocèse de Sao Paulo.

A. LA CIRCONSCRIPTION PAROISSIALE : PROBLEME DE NOMBRE D'HABITANTS OU DE DISTANCES ?

Le manque de prêtres et la concentration urbaine de la population sont des phénomènes vérifiables dans le monde entier. Mais considérons la diversité des problèmes qui s'y greffent. Tandis que la pastorale française pose la question de regrouper diverses paroisses rurales (c'est « le problème des trop petites paroisses » dont traite tout le n° 57 de *La Maison-Dieu,* 1er trimestre 1959), la question se poserait plutôt au Brésil de diviser les paroisses trop étendues. Le débat pour la taille des paroisses ne considère guère en Europe que l'élément *nombre brut d'habitants* (ou de catholiques), alors que l'élément des *distances* (et donc de la densité de la population) joue souvent ici un rôle de premier plan. Il sera toujours impossible d'appliquer le même gabarit à la ville et à la campagne : il est normal qu'on confie plus d'habitants par prêtre en région urbaine. En régions peu

denses une tension s'établit entre le nombre de paroissiens dont peut s'occuper un pasteur et la distance que doit parcourir soit le dernier paroissien pour aller à la messe, soit le curé pour l'aller visiter. On ne comprendrait pas autrement (encore que des raisons historiques moins logiques aient dû jouer) qu'il n'y ait que 24 diocèses en Allemagne alors qu'il s'en trouve 97 au Brésil (dont 26 archidiocèses), sans compter les 31 prélatures nullius. C'est que les 3.717 paroisses brésiliennes correspondent à 8 millions et demi de kilomètres carrés. En d'autres termes, il faut considérer non seulement que la paroisse brésilienne a en moyenne 16.500 paroissiens, mais aussi qu'elle s'étend sur 2.441 kilomètres carrés (moyenne évidemment abaissée par l'existence des paroisses urbaines) : *ceci donne environ 1.000 km² de surface de pastoration par prêtre.*

Pour établir de façon précise un lien entre le besoin d'un *diaconat fonctionnel* et la situation du Brésil, il est utile d'entrer plus avant encore dans la vision des situations locales. Les chiffres précédents prouveront que les exemples auxquels nous devrons nous limiter ne sont pas des cas exceptionnels, mais des cas types. L'évêque du diocèse de Jatai (Goias) n'a aucun prêtre séculier pour ses 153.900 habitants répartis sur 79.536 km² : la cure des âmes est assurée par 12 religieux. Cinq franciscains allemands et un franciscain brésilien constituent tout le clergé de la prélature nullius de Chapada (Mato Grosso). L'évêque de Guajara-Mirim (prélature nullius) dispose de trois prêtres (trois Français) pour les 13.965 habitants de sa circonscription ; mais remarquons bien que celle-ci couvre 102.022 km². On devine qu'il est impossible de rassembler en une, deux ou trois églises paroissiales des fidèles aussi disséminés : le fait est qu'on bâtit des chapelles périphériques. Dans le dernier cas cité, outre les quatre églises à desservir, il existe 14 chapelles ou sanctuaires.

La prolifération générale des dessertes est un signe manifeste montrant que la vie cultuelle de la paroisse brésilienne (du moins hors des grandes villes) *ne peut se concentrer dans les églises paroissiales.* Avant d'en tirer des conséquences pastorales, il importe de bien considérer ce donné sociologique. L'archevêché de Sao Luis do Maranhao (Maranhao) voit ses 1.065.495 habitants éparpillés sur 105.962 km² ; le résultat est qu'il y a bien 51 prêtres résidents, pour les 42 paroisses, mais aussi qu'à côté des 56 églises il existe 166 chapelles. Les 8 prêtres du diocèse d'Uruaçu (Goias) ont en charge 14 églises et 39 chapelles. Les 51 prêtres du diocèse d'Uruguaiana (Rio Grande do Sul) desservent 294 églises et 52 chapelles (il est probable qu'ici on appelle *église* des édifices qu'ailleurs on aurait appelé *chapelle*). Le diocèse de Limoeiro (Ceara) réunit ses 222.726 habitants sur 18.155 km² ; 21 prêtres desservent 13 paroisses, mais on y remarque 18 égli-

ses et 102 chapelles (ou sanctuaires). En beaucoup d'endroits le nombre des paroisses correspond à peu près au nombre de prêtres résidents : ainsi le diocèse d'Amargosa (Bahia), 802.000 habitants, dispose de 33 prêtres pour 32 paroisses; mais outre les 32 églises paroissiales il existe 189 chapelles. Il est normal que le curé bine dans une chapelle; il n'est pas anormal qu'il trine dans une deuxième chapelle. Mais le droit canon, non sans raisons évidentes, interdit d'aller plus loin dans le même sens et nous sommes loin d'avoir épuisé les lieux de culte du diocèse. La dissémination des chrétiens dans la nature, signifiée par la multiplication des sanctuaires, corse donc le problème de la pénurie du clergé, déjà frappant au vu des nombres globaux d'habitants et de prêtres. Qu'on songe aux évêques qui n'ont pas un seul prêtre séculier à leur disposition et quelque 8 (par exemple à Marajo, dans le Para) ou 10 religieux prêtres (par exemple à Labrea, en Amazonie, ou dans le diocèse de Paracatu, Minas). Le diocèse de Barra do Rio Grande (Bahia) compte 20 paroisses pour ses 598.412 habitants; comme ils sont disséminés sur 236.567 km², on comprend qu'il faille 24 églises. Or ce diocèse ne comprend que 17 prêtres résidents, qui — outre ces 24 églises — feraient bien de visiter les 258 chapelles supplémentaires. De tels chiffres sont éloquents. L'archevêque de Maceio (Alagoas) a la juridiction sur 703.920 habitants et 11.002 km². Ses 56 prêtres résidents desservent 30 églises paroissiales et 291 chapelles, *ce qui signifie un prêtre pour six lieux de culte,* en moyenne. On trouve la même situation en bien d'autres endroits, par exemple dans le diocèse de Tubarao (Santa Catarina).

La situation est-elle sensiblement meilleure dans les très grandes villes comme São Paulo? L'archevêché de cette capitale comprend trois millions et demi d'habitants; 167 paroisses sont desservies par 343 prêtres résidents. Ceci donne un prêtre pour 10.000 paroissiens. (Ces chiffres comprennent la banlieue de São Paulo et les religieux ayant en fait une charge paroissiale). En sus des 163 églises paroissiales, il y a 274 chapelles. Dans un pareil centre, il est vrai, il ne peut manquer de se trouver des collèges libres, des couvents où résident des religieux non affectés au service paroissial, des professeurs de séminaire, des ecclésiastiques dans les services curiaux... : tous ces prêtres rassemblés avec le clergé desservant (régulier et séculier) ne totalisent pas le nombre de 1.000 pour la ville de São Paulo. Rio de Janeiro répartit ses trois millions d'habitants entre 117 paroisses, pour lesquelles il n'existe que 572 prêtres (242 séculiers, 330 réguliers). C'est dans ce contexte que se multiplient les *macumbas* [1] dans tous les quartiers cariocques.

1. *Macumbas* : nom donné à des cérémonies fétichistes caractérisées par un syncrétisme d'éléments africains, amérindiens, catholiques et spirites; ce terme est utilisé couramment à Rio de Janeiro et dans la région; dans celle de Bahia,

Pour ne pas lasser le lecteur avec les chiffres, il est temps de tire quelques conclusions. En France, on dit que les villes ont proportion nellement quatre fois moins de prêtres que les campagnes et l'on sen la nécessité de verser des éléments du clergé rural dans le clergé ur bain. Si alarmante que soit la situation des grandes villes du Brésil on s'est rendu compte qu'il ne saurait ici être question de préleve quoi que ce soit du clergé rural. C'est dans ce contexte que nous allon poser le problème du diaconat au Brésil. Auparavant, donnons quelqu attention à la gêne qu'un prêtre brésilien peut éprouver devant une pastorale qui se construit étroitement en termes européens. Prenon un exemple précis, entre autres. On se plaint, paraît-il, « qu'on ne re voie plus le prêtre au chevet du chrétien quand il lui a, comme on a dit, *donné tous les sacrements*. Une telle attitude est absolument contraire aux lois de l'Eglise » (*Maison-Dieu*, 15 (1948), 143; à dessein nous prenons une référence vieille de plus de dix ans). Mais ces lois de l'Eglise que l'on invoque sont-elles prévues pour les prêtres qui ne peuvent dans la journée atteindre l'extrémité de leur paroisse ou pour ceux qui ont des paroisses de 30.000 âmes à pastoriser avec l'assistance de 1 ou 2 vicaires? La même livraison de la revue, d'ailleurs excellente, prône la multiplication des visites aux malades en dehors même des cas d'urgence : faut-il avouer que du Brésil de telles pages nous parais sent bien théoriques?

B. LE RECRUTEMENT DIACONAL N'EST-IL PAS POSSIBLE ET COMME ANNONCE PAR CERTAINS FAITS ?

Ce recrutement est conditionné par le type de diaconat qui semble rait opportun dans un pays donné. Il y a place au Brésil pour un diaconat de plein exercice et lié au célibat. Cependant la situation précédemment décrite invite à tenir pour plus urgent et réaliste un diaconat compatible avec une famille et un autre emploi social. Dans ces pays qui sont riches surtout de leur avenir, on voit mal l'avènement rapide d'un corps de diacres qu'il faudrait entièrement sustenter de l'aumône des fidèles (ce point n'est cependant pas décisif car les fidèles pauvres sont très généreux à l'égard de leur clergé). D'aucuns pensent que la hiérarchie ne donne déjà que trop l'impression de s'attarder aux questions financières. De plus, l'enracinement de la hiérarchie en milieu laïc ne sera sensiblement plus profonde pour de nouveaux clercs que si ceux-ci ne se voient pas obligés d'adopter le genre de vie des curés et ses signes extérieurs les plus impérieux : bréviaire, port de la soutane, etc. Certes, on ne saurait ordonner des diacres qui ne contractent

---

plus au nord, les cérémonies similaires s'appellent *candomblés*. Les mêmes éléments se retrouvent à des variantes locales près dans le *catimbó* (avec prédominance ici des pratiques de la sorcellerie amérindienne).

pas de sérieuses obligations de prière ; mais l'Eglise a pouvoir de leur déterminer des prières plus souples que celles de la tradition latine du bréviaire, telle qu'elle régit actuellement le sacerdoce. Quelque signe ou insigne à la fois apparent et discret suffirait opportunément à faire reconnaître dans la vie profane les nouveaux diacres. Ces deux éléments, assouplissement des prières vocales et de l'habit ecclésiastique, s'harmoniseraient avec l'exercice d'une profession séculière, du moins en cas normal. C'est alors qu'on pourra parler d'une pénétration du laïcat, et plus largement du monde profane, par l'élément diaconal.

La question du célibat ou du mariage des diacres, théoriquement excentrique par rapport au principe d'une rénovation de l'ordre envisagé, ne nous semble pas pratiquement laisser beaucoup de choix *dans le contexte sud-américain.* Les arguments sérieux qui ont été avancés à l'encontre de l'admission du mariage des diacres possèdent toute leur force en pays européen (ou nord-américain) ; ils tombent d'insuffisance pour qui les examine en contexte latino-américain. Rapportant l'opinion de J. Hofinger, P. Winninger écrit fort justement que le célibat est « un idéal auquel il faut tendre », mais qu'il fut « une conquête progressive dans l'Eglise d'Occident » : les « pays nouveaux, ainsi que l'Amérique du Sud, ne sont pas au même stade d'évolution que l'Europe » (*op. cit.*, p. 112). Nous sommes d'accord pour conclure : « On pourrait dispenser les diacres du célibat dans ces pays seulement, et provisoirement, en attendant que le progrès religieux permette de le rétablir. » Si tout semble en effet avoir été dit pour ou contre le célibat des diacres, il reste encore, croyons-nous, à s'informer plus exactement des conditions locales de réalisation qui paralysent de fait tel ou tel argument. C'est à ce plan que nous devrions contredire P. Winninger s'il pensait pouvoir appliquer les lignes suivantes à l'Amérique du Sud : « La plupart des observateurs, comme hypnotisés par la crise du recrutement sacerdotal, semblent lier plus ou moins consciemment cette crise à l'obligation de la chasteté, en ce siècle de matérialisme et de sensualité. C'est faire erreur, à la fois religieuse, psychologique et sociologique » (p. 137). L'argument est probablement adapté en contexte européen, pensé et développé au regard de la situation française, allemande ou des situations similaires. Toutes sortes de considérations de fait nous obligent à tenir au contraire que l'obligation de chasteté joue un rôle capital et sans doute déterminant — avec d'autres — au tout premier plan, dans la crise du sacerdoce en Amérique latine. S'il n'y constituait pas un obstacle pratiquement et immédiatement décisif, comment expliquer la si grave pénurie du clergé là où le pourcentage des baptisés catholiques par rapport à la population totale est le plus fort tandis que le pourcentage des prêtres autochtones parmi eux est le plus faible ? Les raisons générales à l'œuvre de nos jours dans toutes les parties du monde sont insuffisantes.

Cette évidence reçue, il ne nous apparaît pas certain que tous les séminaristes qui quittent leur séminaire ou leur scolasticat sud-américain pour des raisons de cet ordre doivent nécessairement être perdus comme éléments dynamiques dans la construction de l'Eglise. Ne vont-ils pas trop souvent grossir la masse des déséquilibrés ou des militants anticléricaux? Ce n'est un secret pour personne que, dans tous les pays, les anticléricaux les plus violents se recrutent parmi ceux qui sont passés au grand séminaire. Pourquoi ne pas essayer d'utiliser ces nombreux jeunes qui ont été attirés par l'idée sacerdotale, pas simplement pour en faire de pieux laïcs ou des militants d'Action catholique, mais encore de véritables clercs inclus dans la hiérarchie ecclésiale? N'auront-ils pas davantage, et nous avec eux, l'impression qu'ils réalisent leur vocation? En contestant la générosité chrétienne à ceux qui ne se sentent pas appelés au célibat, ne prouverait-on pas trop, puisque les personnes mariées sont elles aussi appelées à la sainteté et à la perfection, à l'esprit d'abnégation et de renoncement? On devine alors l'objection : un tel diaconat contribuerait encore à affaiblir le recrutement sacerdotal. Ce point n'est nullement évident et les présomptions nous semblent jouer à l'encontre de cette éventualité. En tout cas la réponse de l'Eglise touchant le sacerdoce des prêtres ne laisse aucun doute : qualité d'abord.

Il importe d'exorciser les esprits de cette idée qu'un jeune qui ne se sent pas apte ou appelé au célibat constitue une sorte de chrétien de seconde zone, incapable de répondre à l'appel évangélique à la perfection, incapable à fortiori d'être chargé d'une mission fonctionnelle dans les cadres hiérarchiques. Le renouveau de la théologie du mariage aurait dû nous persuader davantage de la pluralité des vocations aussi bien que de la distinction entre la poursuite de la perfection (en jouissant ou non de pouvoirs d'autorité dans l'Eglise, jusqu'à un certain point) et la pratique des conseils. Le pouvoir sacerdotal est en soi de l'ordre de la *fonction sociale,* fondée sur une mission ecclésiale; elle n'est pas de l'ordre de la pratique des conseils évangéliques. Certes le pouvoir d'ordre suppose une certaine sainteté de vie, mais l'Orient et l'histoire doivent nous rappeler certaines distinctions. Le grand malentendu touchant l'Amérique du Sud nous semble résider ici : en raison de facteurs historiques contingents mais déterminants, *ce continent austral a été culturellement entraîné dans le sillage des pays d'Europe occidentale sans qu'aient été respectées les étapes requises naturellement pour une acculturation profonde du peuple.* Ce phénomène général comporte de sévères incidences dans le domaine religieux et l'une d'elles affleure dans la pénurie du clergé catholique. La source du mal est plus profonde qu'on ne le dit parfois. Plus précisément sur le point qui nous retient : les conditions ataviques, climatiques, historiques, culturelles et sociologiques du célibat

clérical sont très sensiblement autres que les conditions parallèles connues par le clergé européen. Si la pastorale se perfectionne dans le sens d'une adaptation plus grande opérée selon la diversité des conjonctures, sans que les principes doctrinaux ou moraux soient le moins du monde en question, n'existerait-il pas une sorte de pastorale à l'égard de la hiérarchie même où l'on verrait l'unité structurale de l'Eglise nuancer ses ramifications pour le plus grand bien du Corps entier (cfr 1 Co 12) ?

D'un point de vue tout théorique et abstrait, on ne saurait favoriser parmi les catholiques le développement dominical des assemblées cultuelles non sacrificielles. L'objection semble généralement décisive d'un point de vue européen ; elle n'a aucune densité dans le contexte sud-américain que nous avons évoqué plus haut. Situons-nous un instant dans un de nos nombreux villages brésiliens où à peu près tout le monde encore est baptisé catholique ; il y a même une chapelle, mais aucun prêtre n'est disponible pour y venir célébrer la messe dominicale. Le curé vient en tournée tous les ans, ou tous les six mois. Les distances rendent l'assistance à la messe présentement impossible, sinon exceptionnellement. Sur la place cependant, diverses sectes se proposent de cristalliser socialement la ferveur instinctive et donner une expression sensible — dont on a tant besoin, ici surtout — au sentiment religieux (sentiment plus encore que conviction) : *macumbas,* sectes se disant d'inspiration biblique, spiritisme, protestants des dénominations classiques, il y a parfois de la variété. Comme le pire n'est pas toujours sûr, il arrive à des communautés catholiques de résister encore aux attraits de l'hérésie. De fait il n'est pas rare qu'en l'absence de prêtre on se réunisse chez tel ou tel ancien qui fera réciter le chapelet, nous n'osons dire lire quelque ouvrage pieux dans les meilleurs cas. Dans un des plus récents et des meilleurs ouvrages parus sur le Brésil, Roger Bastide, grand connaisseur du pays mais qui n'avait certes pas l'idée de préparer une rénovation du diaconat, nous donne une page qui mérite lecture et réflexion :

« Ce qu'il faut dire, ce n'est pas que le catholicisme est purement social, c'est qu'il n'est pas cultivé. La grandeur du pays fait que certaines paroisses sont grandes comme plusieurs départements français. Le prêtre les parcourt à cheval une fois par an, baptisant, mariant, distribuant des secours ; on se rend alors à la petite chapelle rustique pour écouter la messe, puis le grand silence retombera sur les paysans abandonnés à eux-mêmes. Un prêtre pour 6.412 habitants, d'après les statistiques. En fait, si on enlève de ce chiffre les religieux ou les enseignants, un prêtre au service paroissial pour 9.200 habitants.

» Allons plus loin : comme les prêtres se trouvent surtout dans les villes, c'est peut-être d'un prêtre par 20.000 habitants qu'il faudrait parler dans les régions rurales. Bien entendu, dans ces conditions, inutile de parler de catéchisme : l'essentiel de l'éducation religieuse des enfants est transmis par la famille, qui est le plus souvent ignorante et analphabète. Malgré tout, la soif spirituelle est si intense que cette paysannerie abandonnée se crée ses propres sacerdoces laïques.

Tout hameau, tout groupe de voisinage (ce que l'on appelle au Brésil, le quartier, *o bairro,* et qui comprend des masures distantes de plusieurs kilomètres), a son vieil homme pieux, ou sa vieille femme, qui sait quelques oraisons, qui réunit les gens tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, pour réciter les neuvaines, ou qui assiste les mourants, qui dit les prières au chevet des morts...

» Un catholicisme non contrôlé, non éduqué, non dirigé, et qui pousse comme une plante sauvage dans le fond des cœurs, tel nous paraît être le catholicisme rural. Transmis par la famille, il conserve des formes archaïques, rejetées par l'Eglise, et qui se maintiennent ici par la force de la tradition... Le catholicisme tend à se réduire au seul culte des saints, ou plus exactement du seul saint familial (chaque famille ayant le sien, qui le protège, et dont elle garde précieusement l'image sur une table près d'une lampe votive). Enfin, lorsque les races se mêlent, et avec les races les civilisations respectives, ce christianisme non protégé se laisse facilement contaminer par des influences étrangères...

» Ce catholicisme populaire est passé, avec l'exode rural, des campagnes aux grandes cités, et c'est ce qui explique pourquoi il est si peu sacramentel. Le paysan qui ne voit son prêtre qu'une fois l'an, et encore pas toujours, dont la religion consiste en litanies et en neuvaines, ne sent plus le besoin de la communion pascale, encore moins de la fréquente communion. De là l'écart entre le nombre des baptisés et celui de ceux qui font leurs pâques dans les paroisses urbaines » (*Brésil, terre de contrastes,* Paris, 1957, p. 205-206).

Tantôt et le plus généralement d'une façon purement spontanée et en dehors de toute directive ecclésiale, tantôt avec l'accord et l'encouragement des ordinaires de lieux, on rencontre souvent, dans tout le Brésil, de ces laïcs qui se dévouent à constituer autour d'eux un centre de vie chrétienne, ou plus exactement de dévotions (au sens moderne) chrétiennes, là où la présence cléricale est tellement sporadique qu'elle est presque inexistante. Le fait que certains évêques connaissent et encouragent ces rencontres signifie que *l'Eglise ne peut se désintéresser absolument d'un phénomène dont sa hiérarchie n'a pas eu l'initiative mais sur l'évolution duquel elle n'est pas sans pouvoir, si elle le veut.* Ici plus certainement qu'ailleurs prétendre d'emblée au parfait serait renoncer au bien et tomber dans le pire. Car la pastoration d'un pays catholique extrêmement pauvre en prêtres ne peut se passer de médiations humaines non sacerdotales. En sorte qu'on aboutit au dilemme ou au paradoxe suivant : moins il y a de prêtres, plus l'urgence les presse de former un laïcat adulte dans l'Eglise; mais aussi, de fait, moins il y a de prêtres, moins ils ont le temps de former ce laïcat, et moins ils le désirent, voulant se réserver personnellement la direction de toute activité religieuse.

Pourtant, nous venons de le montrer, la question ne se pose pas de l'opportunité de cette médiation (intermédiaire entre prêtres et fidèles de la masse), ni même parfois sur son existence, mais elle est latente sur son développement et son organisation. Vaut-il mieux laisser les individus et leur devenir dans la communauté extérieure de l'Eglise aux inspirations privées, aux improvisations locales, nous

ne disons pas à l'anarchie, ou les favoriser par un plan à long terme? A l'Eglise d'en décider. Elle a pouvoir en tout cas de rétablir sans anachronisme un corps de diacres analogue à celui dont parlent les Actes des Apôtres (ch. 6, 2-6; ch. 8, 5-13, 38), ce qui aurait pour avantage non seulement de conférer une dignité, une stabilité, une grâce sacramentelle propre en même temps qu'une participation hiérarchique au profit des responsables cultuels locaux, mais encore de permettre aux fidèles de recevoir l'eucharistie, le viatique, le baptême même hors des cas d'urgence, éventuellement même la parole de Dieu par la prédication, toutes activités pour lesquelles ne suffisent pas des volontaires laïcs, qu'ils soient membres de l'Action catholique ou catéchistes, membres d'un Institut Séculier ou d'une congrégation mariale.

Le dilemme entre messe dominicale et réunion de prière des plus simples mais vraiment commune (« Là où plusieurs sont assemblés en mon nom... ») ne se pose bien souvent pas : le choix est entre la dissociation des éléments cultuels catholiques, si frustres soient-ils, et leur maintien par de très rustiques assemblées, unique moyen — semble-t-il — d'assurer une certaine permanence de la communion sociale autrement que par des formes que l'Eglise réprouve positivement. Le progrès à portée de main ne serait-il pas d'essayer d'aider de tels foyers de vie chrétienne, en préparant des diacres solidaires de leur milieu naturel comme de la hiérarchie catholique?

Ainsi, dans les cadres nécessairement souples que prendrait le renouveau du diaconat, nous pensons que l'Amérique du Sud appellerait surtout un diaconat compatible avec le mariage et l'exercice d'une profession rétribuée. Il devrait tendre à tirer meilleur parti de tous les candidats au sacerdoce qui quittent dans ces pays le séminaire plutôt avec l'intention de se marier qu'avec celle de récuser un service d'Eglise. Il est bien évident que nous ne limitons pas le recrutement diaconal à ceux qui ont pensé être prêtre sans s'en reconnaître les dispositions; mais précisément, on peut estimer qu'ils n'ont désiré être prêtres que parce qu'ils n'entrevoyaient pas d'autre moyen d'entrer dans la hiérarchie au service de l'Eglise. La distinction nette de deux types de vocation, la sacerdotale et la diaconale, supprimerait les ambiguïtés latentes. En découvrant son caractère propre, le diaconat aura suffisamment répondu à l'objection qui le traiterait de sacerdoce manqué. Cette solution aplanirait, sans danger pour le recrutement sacerdotal ni pour l'intégrité de la conception latine du prêtre, le double problème — autrement quasi insoluble en Amérique latine — du support financier et de l'isolement du clerc. On peut en effet douter qu'il soit raisonnable d'exiger des masses catholiques pauvres de pays sous-équipés un effort financier supérieur à celui qu'elles fournissent déjà. Quant à l'isolement du clerc, auquel on tente

de remédier en Europe par des communautés sacerdotales rayonnant sur plusieurs paroisses (par ailleurs reliées téléphoniquement) grâce à des engins motorisés, elle se pose en termes beaucoup plus aigus, pour ne pas dire dramatiques, dans une région comme le Brésil. Croire que les solutions élaborées en Europe sont ici transposables telles quelles serait montrer une grande ignorance de la géographie, de ce qu'est la barrière des distances (et des autres obstacles naturels), de la *carence du réseau routier* et du réseau téléphonique (ou de leur notable insuffisance, selon les Etats), enfin de la nature exacte de la pénurie des prêtres en Amérique du Sud.

Il ne nous appartient pas de dire ici si le danger de cléricalisme, dont P. Winninger nie qu'il soit réel en Europe, existe ou non en Amérique du Sud. Au cas où l'on penserait que ce danger n'est pas toujours évité, il nous semble qu'il s'expliquerait en partie par les difficiles conditions dans lesquelles vit le clergé qui doit lutter presque seul, avec la grâce, pour garder en main le troupeau qui lui est confié. Ne serait-il pas judicieux de s'attaquer à la source du mal, en essayant de modifier les conditions sociologiques qui le rendent possible ou presque inévitable?

Faut-il ajouter cette banalité que le recrutement sacerdotal est aidé par le rayonnement d'un clergé que l'on sent actif dans son domaine le plus propre, et que ce recrutement est contrecarré par la vision des prêtres ployant sous une tâche administrative d'ordre diaconal? Une paroissienne d'un Etat du Sud brésilien me racontait comment son curé, débordé par l'ampleur de ses fonctions et vieillissant, avait résolu quelques-uns de ses problèmes pastoraux : la première semaine du mois il confesse les hommes et ferme le guichet devant une femme qui se présenterait au confessionnal; la deuxième semaine est consacrée aux femmes; la troisième aux petits garçons; la quatrième aux petites filles. Tant par souci de logique que pour simplifier sa tâche, il ne donne la communion chaque semaine qu'au groupe de paroissiens qui vient d'être admis à la confession : à la sainte table il passe le paroissien qui se tromperait de semaine. Ajoutons que le pasteur a manifesté en chaire son étonnement de voir des fidèles assister en semaine à la messe au lieu de travailler. Nous ne rapportons le cas de cet original, que son évêque est d'ailleurs impuissant à remplacer, que pour amener cette constatation finale. Cette paroisse avait donné de (relativement) nombreuses vocations au temps des curés précédents; actuellement sa vie chrétienne baisse et nul de ses enfants ne fréquente le séminaire. Nous n'avons aucune envie de jeter la pierre à un homme qui se débat maladroitement contre le surmenage : c'est la permanence d'une situation d'ensemble provoquant de telles situations qui nous inquiète. Il y a un cercle vicieux à rompre. La restauration d'un diaconat dans les conditions que nous avons entrevues

ne pourrait-elle constituer un moyen efficace pour en sortir peu à peu?

Ce diaconat dont l'exercice ne serait pas de plein temps ne s'opposerait pas à ce que dans des villes comme Rio ou Buenos-Aires, São Paulo ou Montévideo, les besognes subalternes de l'administration curiale ou paroissiale soient confiées à des diacres jouissant d'un régime différent. Ils libéreraient, pour l'administration des sacrements et le soin des âmes, des prêtres retenus de nos jours par l'administration des fonds et le soin des œuvres périphériques. On n'a peut-être pas encore assez pesé les conséquences de cette décentration de l'office sacerdotal exercé par les prêtres. Moins le prêtre a le temps de se livrer à l'étude théologique et à la formation doctrinale de ses ouailles, plus il en perd le goût. Plus il fonde d'œuvres d'action, plus le succès apparent de ces activités lui semblent important et capital. On en vient à juger de la valeur d'une paroisse sur le succès des campagnes de communions au premier vendredi du mois, et sur le nombre de confréries et associations pieuses groupant des paroissiens; mais à quoi au juste correspond ce quantitatif? Et comme ni les professeurs de séminaire ni les futurs curés n'ignorent le genre de travail qui attend ceux-ci, plus la formation reçue au séminaire risque elle-même d'être faussée dans un sens étroitement pragmatique. En un tel ensemble, deux conséquences doivent être remarquées: la vie du curé ne correspond plus assez à l'image du prêtre qui suscite les vocations profondes et c'est le recrutement lui-même qui s'en trouve à nouveau freiné. Enfin, le mal le plus grand qui frappe le clergé brésilien n'est sans doute pas le manque brut de prêtres, mais leur mauvaise utilisation, traduite par l'incapacité à former un laïcat vraiment adulte.

II. LE BRESIL NE SEMBLE PAS MUR POUR UNE RESTAURATION DU DIACONAT

A. MOTIFS GENERAUX DE NATURE A FAIRE HESITER SUR L'OPPORTUNITE D'UNE RENOVATION DU DIACONAT

P. Winninger (dont la confiance à l'égard des lumières et de l'esprit chrétien des laïcs semble limitée : cfr *op. cit.*, p. 158) paraît esquiver l'une des principales objections : « Ne serait-ce pas un recul, une sorte de cléricalisation de l'engagement actuel du laïcat militant, ce qu'il faudrait justement éviter? » (p. 149). Nous ne pensons pas que cette objection soit une « chimère verbale sans contenu objectif », et encore moins que ces vocables comportent nécessairement un « contenu passionnel ». Au moment où l'Eglise semble mieux disposée qu'en d'autres temps à faire confiance aux laïcs formés, l'institution du dia-

conat, du moins en tant qu'on attendrait d'elle qu'elle fournisse les cadres supérieurs aux mouvements d'Action catholique et assimilés, n'aurait-elle pas pour effet de repousser dans une obéissance plus infantile les militants laïcs? En effet ses chefs seraient prélevés d'entre les éléments laïcs les plus actifs et les plus dévoués, et désormais rangés irrévocablement du côté des clercs. Tel commentateur semble gêné de cette situation, mais du point de vue des prêtres : la tutelle hiérarchique ne s'exercerait plus par l'entremise de représentants du deuxième degré du pouvoir d'ordre, mais seulement par des représentants du troisième degré. Nous sommes plus sensibles au fait que l'émancipation des laïcs ferait ici un pas en arrière; ce qui serait particulièrement sensible et regrettable dans les secteurs de l'Action catholique féminine qui se verraient dirigés par des non-laïcs du sexe susceptible d'ordination. Aussi ne suivons-nous pas M. l'abbé Winninger déclarant que le diaconat « contribuerait à accroître l'influence des laïcs dans l'Eglise » (*op. cit.*, p. 151). Si le diacre accomplit sa tâche propre, il déchargera d'une part le prêtre d'activités non spécifiquement sacerdotales qui l'accaparent aujourd'hui; il accomplira par ailleurs des activités laissées ces temps-ci aux laïcs par raison de suppléance. Mais il faudrait se garder de lui confier ou de le laisser prendre des fonctions qui sont spécifiquement celles du prêtre ou celle du laïc. Si opportune et utile que soit l'éventuel réajustement du diaconat, l'innovation ne saurait faire croître l'influence des laïcs laissés dans leurs rôles propres. Du moins peut-on souhaiter que le diaconat n'aliène rien de ce qui relève de l'apostolat laïc, général ou spécialisé.

C'est précisément à l'effet d'interdire aux prêtres l'exercice du travail ouvrier que la Sacrée Congrégation du Saint-Office fait cette remarque, dans sa lettre du 3 juillet 1959 adressée au Cardinal Archevêque de Paris : « les Apôtres n'ont-ils pas précisément institué le diaconat pour se libérer des tâches temporelles, et pour vaquer à la prière et à la prédication? (cfr Actes, VI, 2, 4). » Encore faut-il, répondra-t-on, que ces diacres existent et accomplissent leurs fonctions. Pourtant le document cité ne prend pas cette voie; il y substitue celle des Instituts séculiers. A vrai dire, nous nous étonnons qu'on n'aie pas davantage mis en parallèle l'hypothèse d'une rénovation du diaconat et le fait du départ remarquablement brillant des Instituts séculiers. Probablement y a-t-il lieu de tenir compte de ce que l'idée du diaconat rénové et les Instituts séculiers n'ont pas germé exactement dans les mêmes pays.

Il semble difficile aujourd'hui de maintenir séparées ces deux questions, car la progression historique de l'Eglise peut bénéficier tantôt de redécouvertes mises à l'unisson du contexte contemporain, tantôt d'innovations pures et simples. Qu'en différents points du globe, pour

des motifs valables et complémentaires s'élève un immense appel pour l'exercice des fonctions diaconales, c'est ce qu'on nierait difficilement. Au surplus, le besoin dépasse de beaucoup la conscience qui en est déjà prise ici et là. Mais précisément, ne risque-t-on pas d'arriver trop tard si l'on décide de réorganiser le diaconat comme service d'Eglise? On a deviné notre question : *Les Instituts Séculiers annoncent-ils ce diaconat rénové, en préparent-ils la maturation dans la conscience ecclésiale, ou sont-ils en passe de prendre tout simplement la place laissée vide?* Il ne s'agit pas d'assimiler les Instituts Séculiers à ce que pourrait être l'institution diaconale des temps modernes : les différences obvies ne sauraient échapper. Mais l'histoire, parce qu'elle avance sans arrêt, ayant horreur du vide comme la Nature de jadis, vit de suppléances : les besoins pressent. Il en va des institutions comme des personnes, jamais l'une n'accomplit exactement ce qu'aurait fait l'autre; en ce sens strict, chacune est irremplaçable, possédant son visage particulier qui se reflétera en son action. Mais aucune n'est absolument nécessaire (parmi les créatures humaines). La contingence qui les affecte toutes laisse cependant subsister les besoins qui les font naître et les justifient. Une époque qui n'a pas su redécouvrir une ancienne institution qui — nouvellement conditionnée et réglée — eût été satisfaisante, peut fort bien s'en passer une fois que l'essentiel des besoins ressentis a suscité en réponse des formules toutes neuves.

La question est ouverte de savoir si les besoins auxquels devrait répondre le diaconat peuvent se satisfaire d'Instituts Séculiers. Ceux qui réclament pour le diaconat la donation personnelle que représente la pratique des conseils seront satisfaits sur le point. A cet argument s'ajoute un second très notable : la diversité fonctionnelle, voire la souplesse, que nous réclamions pour le diaconat rénové, nous les trouvons réalisés dans les Instituts Séculiers. Il existerait d'autres avantages à cette dernière formule. Les Instituts Séculiers sont ouverts aux deux sexes et non réservés aux hommes : avantage important lorsqu'il s'agit de la direction d'Action catholique ou plus généralement d'apostolat laïc. Enfin soulignons bien que ces Instituts Séculiers, encore que relevant des « états de perfection », *appartiennent au laïcat* tandis que les diacres appartiendraient nécessairement à la *cléricature hiérarchique*. L'examen des modalités d'application découvrirait encore d'autres différences ne jouant pas au détriment des Instituts Séculiers; ainsi ceux-ci, en se spécialisant, seraient probablement mieux à même d'adapter leurs membres aux fonctions précises qui leur seraient demandées de remplir ensuite. Enfin, puisqu'il n'est pas exclu de faire confiance aux laïcs, on peut estimer que la part d'initiatives qui leur reviendrait serait sensiblement plus grande dans les Instituts que dans un cadre diaconal. En appréciant tous ces éléments, n'oublions pas que les Instituts Séculiers sont déjà lancés sur la route

de leur progrès ; ils ne manqueront vraisemblablement pas de se perfectionner en se cherchant et en évoluant. Bref, ils existent, et cependant ils demeurent encore malléables, ne refusant pas de se multiplier dans les directions nouvelles qui se révéleront opportunes. Tandis qu'à peu près rien n'est entrepris à ce jour du processus, probablement lent et pénible, qui ferait passer du diaconat actuellement en usage au diaconat dont on forme le projet. Les dispositions susceptibles d'être adoptées en ce dernier sens éviteraient difficilement d'amener au jour deux types de diaconat : celui qu'on considère actuellement comme étape pour le sacerdoce, et celui qui constituerait un ordre propre de membres l'exerçant à vie. Il est évident que ce dualisme diaconal ne serait pas sans poser quelques problèmes.

B. DIFFICULTES PROPRES AU CONTINENT SUD-AMERICAIN

Pressentir la direction à prendre n'est pas éliminer magiquement les difficultés encombrant la voie. La plus grave sera probablement celle de la formation minimum à assurer aux diacres. L'Amérique du Sud est plus qu'à-demi illettrée : le problème de l'ignorance religieuse y est le problème majeur de la religion. Il faudrait choisir les futurs diacres parmi les hommes déjà quelque peu instruits ; exiger d'eux deux ans de formation spéciale ne semblerait pas exagéré et cependant ne s'obtiendrait pas toujours aisément. Comment sera-ce conciliable avec leurs devoirs professionnels et familiaux ?

Il faudra très spécialement leur donner *un sens de l'Eglise* qui est encore quasi inexistant dans les mœurs et la mentalité de la masse chrétienne du Brésil. Il serait absurde de devoir constater un jour une opposition larvée ou ouverte entre curé et diacres : leur collaboration supposera un abandon de toute volonté de puissance de la part des prêtres et l'acquisition chez le diacre d'un véritable sens du *service d'Eglise*.

A vrai dire nous sommes inquiets sur un troisième point, si important que ce serait imprudence d'improviser un diaconat sans avoir l'assurance que la difficulté en cause soit au moins en voie de solution. Le diaconat auquel nous songeons serait polarisé surtout par l'administration de certains sacrements (baptêmes, communions, extrêmes-onctions, viatiques), sans exclure à priori le service de la Parole, ni peut-être l'assistance aux mariages (pour les campagnes les plus isolées, en pleine conformité avec le canon 1098 déjà en vigueur dans notre législation canonique, sinon appliqué partout où il pourrait théoriquement l'être). Mais favoriser encore davantage la pratique sacramentelle, n'est-ce pas faire fausse route dans les conditions actuelles du pays ? A-t-on le droit de pousser à la communion des personnes qui ont *beaucoup plus qu'en France* tendance à dissocier leur foi de leurs

mœurs quotidiennes, et leur fréquentation des sacrements à la fois de l'intelligence de la foi et de la pratique morale? Est-il sage de pousser à la communion fréquente là où le confesseur ne passera que rarement et où l'absence du sens du péché (et de la signification vraie de la confession) rend déjà trop souvent absolument muet devant le confesseur? Ne va-t-on pas fortifier cet écart qui coupe déjà trop la réception de l'eucharistie de l'exercice journalier de la vie chrétienne? Un certain nombre de curés entretiennent une espèce de mystique du nombre brut, statistique, des communions. Donnons un exemple contemporain, parmi d'autres. Dans le diocèse de Mariana (Minas) un prêtre séculier a en charge une petite ville qui groupe environ 8.000 paroissiens en âge de communier, à quoi s'ajoutent les ruraux du municipe. Ayant la dévotion du premier vendredi du mois il a lancé naguère la « campagne des mille communions » du premier vendredi. Les mille ayant été atteints, il a affiché la « campagne des 2.000 communions »; puis des 4.000; puis des 6.000. On les a obtenues; et chacun de s'en féliciter. On en est actuellement à la « campagne des 10.000 communions ». Le prêtre (unique) a-t-il le temps de confesser au préalable ceux qui en auraient besoin? On ajoute que cette paroisse est connue pour être de toute la région l'endroit où il y a le plus de prostituées; ne changeraient-elles pas d'occupation ou de pays si leurs fonctions ne les faisaient pas vivre?

Tous ceux qui n'estiment n'avoir commis aucun péché à accuser sont-ils vraiment mûrs pour la confession et la communion fréquente? C'est, paraît-il, une question courante que l'on pose après la confession : « Avec cela je peux communier combien de jours? »; ce genre de questions révèle-t-il une conscience adulte?

Bref, la dissociation entre vie chrétienne et pratique sacramentelle ne risque-t-elle pas d'être poussée plus avant par la présence des diacres? *On manque encore plus de formation que de sacrements.* La formation que les prêtres n'arrivent pas à donner, peut-on compter sur les diacres pour la développer? Le doute ne nous semble pas permis, il faut répondre négativement. Multiplier les sacrements *dans un contexte magique* va à l'encontre des exigences les moins douteuses de la vie chrétienne et de la théologie sacramentaire. Qu'est-ce qui nous permet de dire que le contexte magique tend à remplacer dangereusement le contexte de vie profonde dans la foi chrétienne? L'ignorance du peuple sur la nature et le sens exact des sacrements, le développement hypertrophié des superstitions et des pratiques magiques d'origine africaine, la coexistence de mœurs païennes et de prétentions chrétiennes, l'ambiguïté des émergences folkloriques des croyances, la facilité avec laquelle on fréquente les *macumbas* ou autres réunions nourries d'un sacré païen alors qu'on a été le matin communier à la messe catholique, enfin le progrès objectivement constatable (plus

encore que des sectes protestantes ou issues du protestantisme) du spiritisme. Des villes, il a largement gagné déjà les campagnes. *Le « Brésil catholique » se réveillera un jour spirite si des efforts très sérieux ne renouvellent pas profondément la pastorale du pays entier.*

La mentalité magique accumule les rites : dans ce contexte on ne perdra pas de si tôt l'habitude de faire baptiser les enfants. Mais quel est le sens d'un tel baptême dans la mentalité superstitieuse et inculte que dévoile la sociologie des mœurs communes? Pourra-t-on encore longtemps ignorer en pratique à ce point le péril spirite et les conditions qui y ont préparé le terrain? Qu'on nous entende bien : on ne forme pas des chrétiens *contre* le spiritisme ou quoi que ce soit; mais la présence et l'extension du mal constitue un signal d'alarme pour inviter à constater que la formation qui eût dû l'empêcher n'est pas. Telle ville importante et réputée catholique du Minas Gerais comporte aujourd'hui 700 « *terreiros do Spiritismo de Umbanda* » officiellement reconnus par la police locale pour la pratique de ces réunions où le spiritisme le dispute à des éléments de *macumba*; il y a lieu d'y ajouter les réunions non déclarées en maisons particulières. Le seul Etat du Rio Grande do Sul compte aujourd'hui plus de 150.000 cellules spirites.

Quelle conception du catholicisme révèle à posteriori l'expansion spirite en milieu catholique ou précédemment réputé tel? Le Christ est pour les spirites un très grand médium. La finalité du spiritisme comme de la religion semble être pour le pratiquant de se concilier les forces supranaturelles, à l'effet de réussir dans ses entreprises humaines. Le Christ, la Vierge et les saints sont invoqués pour les grâces qu'on en attend. Dieu est utile à la réussite de nos « négoces ». Le Christ est le grand protecteur. On ne néglige pas pour autant les petits protecteurs, ou ceux que l'on estime puissants, comme saint Sébastien, un des saints dont la vie est la moins connue et le culte le plus populaire en tout le Brésil. On communie pour faire plaisir à son saint, les jours anniversaires; on se les concilie par des processions, mais surtout par des promesses (dont le fruit n'est pas sans alimenter les œuvres du curé). *Le rôle de la promesse dans la pratique religieuse brésilienne est énorme,* mais précisons son sens : *promesse* non au sens de consécration personnelle, mais de « grâces » d'efficacité matérielle demandées et « récompensées » si elles sont reçues. Voilà le point précis par où la religion mord en plein dans la vie de la masse chrétienne. Le culte des saints est utile aux différentes affaires de la vie; la religion se cristallise autour du culte des saints. Le sacramentalisme y fait figure de pièce rapportée, encore que non négligeable. Vos saints ont-ils laissé tomber malade, vous ou vos troupeaux, ou votre basse-cour? Voici que le spiritisme vous offre l'efficacité de ses rites originaux : *il se propose non pas de se substituer*

à votre religion, mais d'en prolonger l'efficacité, au plan même où vous avez déjà situé votre religion et son utilité. On ne se défend pas de l'idée que Dieu et toute sa cour du ciel étaient bien déjà au service de nos intérêts terrestres.

Tout ceci nous empêche d'envisager le renouveau du diaconat comme un remède largement efficace dans l'immédiat, en Amérique du Sud. Dans les conditions qu'elle connaît présentement, il risquerait d'être plus dangereux qu'utile, car il renforcerait toutes les ambiguïtés existantes. Un effort de pastorale sacramentelle devra être précédé d'un effort de pastorale doctrinale kérygmatique (qui ne peut s'étendre que si le renouveau s'appuie sur une amélioration des séminaires) : c'est un non-sens d'engraisser les statistiques des baptêmes, des confessions et des communions en dehors d'une vision exacte du sacramentalisme ecclésial. Et c'en est un autre, pire, que de vouloir construire sacramentellement l'Eglise en dehors du seul fondement possible : le Christ compris dans son être divin et humain. La communion eucharistique n'a de sens que rattachée à la messe et celle-ci n'en a que dans son rattachement au mystère pascal de la Cène, de la Passion, de la Résurrection, de la Pentecôte. Tous les renouveaux liturgiques, de pratique sacramentelle, de dévotions, d'œuvres, qui fuient le problème capital d'un approfondissement dans la foi au Christ et au Mystère du Salut ne peuvent qu'être bâtis sur du sable et faire fausse route.

Le problème est grave ; il exige une profonde humilité des responsables et qu'on accepte de regarder la réalité telle qu'elle est. *Un renouveau profond et durable ne peut partir que d'un renouveau de la prédication kérygmatique, évangélique, et de la formation vraie,* centrée sur le mystère pascal et non plus sur les processions et le culte des saints. Luther avait été outré de la vente des indulgences. Il faudrait mieux comprendre que le petit jeu des statistiques de baptêmes et des records de communions est indigne d'une religion spirituelle qui respecte sa transcendance. Il faudra consentir à une période d'apparente inefficacité (surtout d'un point de vue quantitatif), voire à cette austérité liée à toutes les reprises, pour rebâtir un fondement solide à la pratique qu'on liera plus étroitement au contenu de foi et à la vitalisation chrétienne de toute la vie. Il faudra consentir à ne pas supposer le problème résolu et le Brésil déjà évangélisé et parfaitement catholique.

« C'est le défaut des conditions nutritives nécessaires et suffisantes à la stabilité, la croissance et la transmission de la vie chrétienne qui constitue un milieu social en état de mission, écrit le P. J. Thomas. Non seulement tant qu'un peuple de baptisés ne se perpétue pas dans la famille chrétienne, mais aussi tant qu'au sarcerdoce missionnaire (provenant de milieux étrangers) ne succède pas un sacerdoce autonome, enraciné et se renouvelant dans le milieu même où il est appelé

à servir d'intermédiaire institutionnel de la grâce, l'Eglise n'y est pas encore plantée » (*Parole et Mission,* IV, janvier 1959, p. 28). L'adoption de cette vue n'obligerait-elle pas à assimiler beaucoup plus largement qu'on ne le fait le cas de l'Amérique latine à celui pur et simple des missions?

CONCLUSION

A croire que le temps travaille automatiquement pour le catholicisme sud-américain, ou développer une conduite qui impliquerait une telle assurance, ce pourrait être perdre les chances d'une survie de la vraie religion parmi les peuples de ce continent austral. Toute aide extérieure qui viserait à aider simplement dans sa propre ligne la pastoration en cours sans confronter lucidement ce qui est et ce qui se fait aux principes, ou encore sans être prêt à en tirer les conséquences, serait compromettre gravement ces chances. Dans le dossier ouvert d'une rénovation du diaconat, nous avons voulu nous éclairer sur les conditions que lui offrirait cette partie non négligeable de l'Eglise. Nous concluons cette enquête en soulignant à la fois la grande urgence qu'il y aurait à une restauration de cette sorte et l'impossibilité d'y procéder à l'heure actuelle sans préparation doctrinale adéquate. Le diaconat devrait avoir place dans l'avenir religieux de l'Amérique latine, mais comme pièce dans un ensemble de rénovation de l'authentique vérité chrétienne de l'Eglise du Christ. « Et il leur dit : *Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné* » (Mc 16, 15-16). Que signifierait d'administrer les sacrements avant que la Bonne Nouvelle ne soit vraiment parvenue dans les esprits et reçue dans les cœurs?

São Paulo, Brésil
Rua Caiubi, 126 - Perdizes.

fr. François LEPARGNEUR, O.P.
professeur d'ecclésiologie
au Studium dominicain du Brésil.

Aspects sociologiques du sacerdoce

L'accent qu'on a mis depuis un quart de siècle sur la théologie du laïcat a corrélativement suscité un intérêt croissant pour clarifier le rôle spécifique du prêtre dans l'Eglise. La sociologie ne considère pas cet aspect, qu'on pourrait appeler le « mystère » sacerdotal. Comme science positive, elle se limite à l'étude du sacerdoce comme phénomène social. Sans doute est-il encore trop tôt pour donner un aperçu quelque peu synthétique du sacerdoce catholique, considéré selon ses dimensions sociologiques. N'oublions pas que la sociologie religieuse du catholicisme n'est âgée que de quinze ans. Faute d'études suffisamment solides, on devra se restreindre à la considération des seuls aspects sociographiques en omettant presque tout le côté sociopsychologique du « phénomène » sacerdotal. Après un exposé de la « démographie » du sacerdoce, une seconde partie signalera quelques perspectives sur l'emploi du potentiel sacerdotal dans le monde.

*
* *

Il est particulièrement important de suivre l'évolution des vocations. On constate presque partout que *le coefficient d'accroissement du clergé religieux dépasse celui du clergé diocésain.*

En Belgique, on avait en 1957, pour 10 prêtres religieux 12 prêtres diocésains; mais il faut se souvenir que 40 % des religieux sont des missionnaires. Il est vrai que le coefficient d'accroissement des religieux dépasse celui du clergé diocésain; en 1957 on avait sur 10.000 habitants 13 vocations pour le clergé diocésain et 17 pour les religieux. Le total des séminaristes des 6 diocèses belges, philosophie et théologie prises ensemble, a baissé en 10 ans de 15 % (de 1750 en 1948 à 1.485 en 1957) [1] et cette baisse semble continuer dans tous les diocèses, le diocèse de Bruges (Flandre occidentale) excepté.

Le diocèse de Namur (provinces de Namur et de Luxembourg) a vu baisser ses ordinations pour le clergé diocésain pendant le second quart de ce siècle de 15 % (en comparaison avec le premier quart du siècle) ; en outre, les vocations venant de la province de Namur ne con-

1. Note du Centre de recherches socio-religieuses de Bruxelles; L. Dingemans, O.P., *Un siècle de développement des instituts religieux masculins,* Bruxelles.

stituent maintenant que 41 % du total contre 55 % pour le premier quart du siècle, le reste venant du Luxembourg, province moins peuplée que celle de Namur. A ce sujet, Mgr Charue, évêque de Namur, fait la remarque suivante : « Il est incontestable que les religions cléricales prélèvent une part beaucoup plus grande que naguère sur l'ensemble des vocations du diocèse. Des éléments que nous possédons, nous croyons pouvoir conclure que le recrutement du clergé régulier a triplé si l'on compare le deuxième quart de ce siècle avec le premier quart. La moyenne des ordinations annuelles originaires de nos deux provinces doit se situer entre 20 et 25, c'est-à-dire à peu près le chiffre de l'actuel recrutement du clergé diocésain. Environ les trois-quarts proviennent des juvénats, dont l'apport était insignifiant il y a quarante ans [2] ».

Au Limbourg, partie septentrionale du diocèse de Liège, on peut observer le même phénomène. Pendant la période de trente ans précédant l'exploitation intensive des charbonnages (1891-1920), il y eut 15 ordinations de prêtres diocésains par 10.000 habitants contre seulement 6 ordinations de religieux (c'est-à-dire 28,5 %). Pendant la période suivante de 30 ans (1921-1950), les religieux constituent déjà 60 % des ordinations, c'est-à-dire 18 sur 10.000 habitants contre 12 pour les prêtres diocésains [3]. Ici également il faut chercher l'explication dans le grand nombre de juvénats qui ont été construits après la première guerre mondiale; cette explication vaut d'ailleurs aussi pour la partie méridionale des Pays-Bas. On estime actuellement qu'au Limbourg les ordinations de religieux constituent les trois-quarts des ordinations (contre un quart au début du siècle). On a l'impression qu'à côté des nombreuses vocations authentiques, les juvénats sont à l'origine d'un nombre non négligeable de vocations qu'on devrait qualifier plutôt de « sociologiques ». La fondation de collèges ouverts à côté des juvénats y fait d'ailleurs diminuer le nombre des vocations : la démocratisation de l'enseignement moyen a ouvert de nouvelles voies pour monter sur l'échelle sociale. On peut dès lors s'attendre à une diminution progressive des vocations venant des juvénats.

Signalons encore quelques renseignements sur les autres diocèses. Pour l'archidiocèse de Malines l'index des ordinations a baissé continuellement depuis le début de ce siècle, où on avait 33 ordinations pour 1 million d'habitants contre actuellement environ 20 (23 pour la période 1950-1956) [4]. En cinq ans les vocations ont diminué de 50 % dans l'agglomération bruxelloise. La situation à Tournai est extrême-

2. Mgr A. M. Charue, Evêque de Namur, *Problèmes du clergé diocésain*, dans *Mandements*, t. II, n° 22, p. 143.
3. J. Kerkhofs, S. J., *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu*, Bruxelles, 1954.
4. F. Houtart, *Notes sur l'évolution sociale et religieuse de l'archidiocèse de Malines*, dans *Collectanea Mechliniensia*, 27 (1957), p. 590.

ment inquiétante. A la fin d'une de ses études, le chanoine Stévaux conclut avec raison : « Avec ses 27 % de théologiens domiciliés hors du diocèse et ses 40 % de philosophes nés hors du diocèse, Tournai fait figure de diocèse de mission [5] ». Il n'y a pas de doute que sans une meilleure collaboration entre les deux clergés beaucoup de problèmes pastoraux seront de plus en plus insolubles à cause du manque d'hommes et du manque de planning dans l'apostolat.

Aux Pays-Bas on constate que, pour la période 1855-1952, la population catholique a triplé et que le nombre des ordinations par an est sextuplé. Toutefois le nombre des ordinations de prêtres diocésains n'est que doublé tandis que celui des ordinations de religieux est passé de 14 par an en 1855 à 284 par an en 1952, soit vingt fois plus. Bien que le coefficient des ordinations de religieux ait baissé depuis la période d'entre les deux guerres (une moyenne de 285 ordinations par an) pour se stabiliser autour de 270 ordinations par an après la seconde guerre mondiale, ce coefficient dépasse toujours de loin celui du clergé diocésain, qui semble se stabiliser autour de 115 ordinations par an [6]. La base de la pyramide d'âge est d'ailleurs plus saine chez les religieux : tandis que le groupe des grands-séminaristes ne constitue que 15 % du clergé diocésain, 23 % du clergé religieux sont des étudiants en théologie.

En France également le clergé diocésain a diminué en nombre entre 1948 et 1958 (— 60), et cela nonobstant une plus grande longévité ; pendant cette même période les religieux ont connu un accroissement de 26 % (+ 1417) [7].

En Allemagne on observe les mêmes tendances fondamentales : depuis 1951 jusqu'en 1957 les vocations pour les religieux ont augmenté de 1395 par an jusqu'à 1703 par an. En même temps les vocations de prêtres diocésains ont baissé de 3.939 en 1949 jusqu'à 3.071 en 1956. Il y a 10 ans, on avait encore par an une vocation de prêtre religieux pour 3 vocations de diocésains, tandis qu'actuellement on en compte 2 pour 3 [8]. Cette évolution pose évidemment de grands problèmes pastoraux : dans l'archidiocèse de Fribourg on perd chaque année de 50 à 55 prêtres à cause de décès tandis qu'il n'y a seulement que de 30 à 35 nouveaux ordonnés.

Les vocations montent en Espagne, en Grande-Bretagne et en Irlande ; et partout le coefficient d'accroissement est plus grand chez les religieux que chez les prêtres diocésains. Au Portugal et en Autri-

5. A. Stévaux, *L'effectif actuel de nos séminaires,* dans *Revue diocésaine de Tournai,* 1959, p. 182.
6. J. Dellepoort, *De Priesterroepingen in Nederland,* Assen, 1955.
7. *Die Europäische Priesterfrage — Le Problème sacerdotal en Europe,* Vienne, 1959, p. 56.
8. *Herder-Korrespondenz,* XI (1957), p. 73.

che il y a un manque croissant de jeunes prêtres [9]. Pour la Suisse et l'Italie les chiffres manquent. Aux Etats-Unis le nombre des vocations augmente continuellement : on y avait un séminariste ou jeune religieux pour 2.190 catholiques en 1900, pour 990 catholiques en 1956. La proportion des religieux dans le total des prêtres s'est accrue de la même façon, de 25,6 % en 1900 à 38,5 % en 1956 [10].

Un second phénomène concernant les vocations doit retenir l'attention. On pourrait l'appeler *la diminution de rendement des années de formation* tant dans les petits séminaires tridentins (12 à 18 ans) que dans les grands séminaires (18-25 ans) et les groupes correspondants des juvénats et des scolasticats. Aux Pays-Bas les recherches du Dr. Dellepoort révèlent qu'entre 1910 et 1950 le rendement du petit séminaire du diocèse de Haarlem a été réduit de 50 % : en 1910 sur 40 garçons de 12 ans 20 arrivent à la prêtrise tandis que déjà en 1940 sur 80 garçons il n'y en a que 18 qui atteignent l'ordination. Pour les Pays-Bas dans leur ensemble le rendement de 50 % en 1925 n'est plus actuellement que de 20 % environ. En France, déjà en 1930, beaucoup de diocèses, p. ex. celui de Marseille, ont vu baisser le rendement de leurs petits séminaires jusqu'à 15 %. Pour la période 1950-1958 on signale pour le clergé diocésain français, pris globalement, une perte de 40 % entre le début de la philosophie et l'ordination. Ce processus y va de pair avec une diminution des vocations et s'y accélère tellement que, pour la période 1952-1956, on a vu diminuer les ordinations de 34 % en comparaison de la période de 1947 à 1952 [11]. Au Portugal ce phénomène menace sérieusement l'existence même de l'Eglise en plusieurs diocèses [12].

Enfin, un troisième phénomène doit être indiqué ; en face du rendement décroissant des « vocations de jeunes enfants » on constate un peu partout une *augmentation relative des « vocations tardives »* (de 18 ans et plus). F. Boulard résume le fait pour la France : « D'un recrutement à base exclusive d'enfants, le clergé passerait-il lentement — comme aux premiers siècles de l'Eglise — à un recrutement majoritaire de jeunes hommes, de jeunes hommes apportant à la fois l'expérience de la vraie vie de travail et les ressources irremplaçables de la jeunesse? Il s'agit, en effet, de jeunes de 18 à 25 ans

9. *Social Compass*, IV, nos 3-4.

10. J. M. Jammes, *Statistiques du catholicisme américain*, dans *Archives de sociologie des religions*, 2 (1957), pp. 97-120 ; F. Curraw, *Vocations in America*, dans *America*, 1957, pp. 521-523.

11. F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français*, Paris, 1950 ; Id., *A propos de la situation française : les conditions d'un relèvement*, dans *Die Europäische Priesterfrage*, 1959, pp. 60-69.

12. J. A. Nabais, *A vocação à luz da psicologia moderna*, Porto, 1953.

en moyenne et non, sauf exceptions, d'hommes mûrs ». Jorge Sans Vila, qui constate la même évolution en Espagne du Nord (Barcelone), pense que cette tendance est liée à l'augmentation proportionnelle des vocations venant des villes. En 8 ans (1948-1955), le nombre des « vocations tardives » passe de 4 % en 5e année de théologie à 78 % en 1re année de philosophie. De ces derniers 84 % viennent de la ville même de Barcelone bien que la campagne environnante compte aussi, comme l'agglomération, environ 1 million d'habitants. Un grand nombre parmi ces vocations vient du milieu universitaire, ce qui semble confirmer la thèse que l'âge où l'on se décide est retardé de 16-18 ans qu'il était il y a une quinzaine d'années, à 19-25 ans maintenant. Par conséquent, la présence d'aumôniers qualifiés auprès des universités gagne en importance.

Que faut-il en conclure? Les pays qui recrutent principalement par leurs petits-séminaires font de grands efforts financiers et doivent y investir un grand nombre de prêtres tandis que le rendement quantitatif diminue sans cesse en beaucoup d'endroits, pour ne pas parler du rendement qualitatif de cette éducation en vase clos.

D'autre part, il serait imprudent de vouloir brusquer cette évolution, puisque, actuellement encore, pour un nombre impressionnant de pays, l'existence du sacerdoce dépend directement des petits-séminaires. En beaucoup de diocèses allemands, surtout ceux du Sud, 85 % des prêtres sortent de petits-séminaires. Une enquête en France (1947-1948) montre que 68,54 % des grands-séminaristes français viennent du petit-séminaire et seulement 22,93 % des collèges catholiques. En Bretagne et ailleurs ce pourcentage monte jusqu'à 95 %, tandis qu'à Paris 35 % des prêtres viennent des petits-séminaires, 36 % des collèges catholiques et 29 % des écoles de l'Etat.

*
* *

Ces perspectives sur l'évolution des vocations étaient nécessaires pour bien situer la 2e partie de cet article qui traitera de l'emploi du personnel sacerdotal disponible.

Un premier fait saute aux yeux : la répartition très inégale du potentiel sacerdotal dans le monde est choquante. Les chiffres sont connus : sur les 360.000 prêtres que compte l'Eglise [13], plus de 220.000 se trouvent dans la seule Europe occidentale, où les pays de la C.E.C.A. en prennent plus de 150.000 pour leur compte; en d'autres termes, bien que les Six ne constituent que 40 % de la population de l'Europe

13. *Herder-Korrespondenz*, IX (1955), *Soziografische Beilage*, 2; *Bilan du Monde*, t. I, Paris-Tournai, 1958.

occidentale, ils disposent de 67 % des catholiques, de 65 % des prêtres religieux et de 72 % des prêtres diocésains. On ne parlera pas ici du manque de prêtres qui se fait sentir cruellement dans d'autres continents : contre un prêtre pour environ 500 à 600 catholiques en Belgique, en Irlande, au Canada, etc. on voit qu'en Amérique centrale un prêtre est chargé en moyenne de 8.000 à 18.000 âmes, ce qui en fait prend parfois les proportions de un prêtre pour 100.000 âmes. Et on ne parle que de pays catholiques.

En Europe même il y a manque de prêtres en plusieurs pays. Le Portugal en manque de plusieurs milliers. A Vienne il n'y a en moyenne qu'un prêtre pour plus de 3.000 habitants, alors qu'il faut normalement disposer de un prêtre en service paroissial pour environ 1.000 âmes. La diaspora scandinave ne peut faire œuvre missionnaire auprès des protestants si elle est réduite à ses seules forces. La Suède ne compte que 60 prêtres, dont 8 suédois autochtones, pour une population dépassant les 7 millions d'habitants [14]. Pour plusieurs diocèses allemands des problèmes similaires se posent.

A côté de ces régions où un besoin urgent de prêtres se fait sentir, il y a des pays riches en prêtres, comme les Pays-Bas, l'Irlande, la Belgique et, bien que dans une proportion plus réduite que les trois pays cités, aussi la France et l'Espagne. On a déjà mentionné les données pour les Pays-Bas et la Belgique. La petite Irlande, à côté de ses 5.500 prêtres au pays même, a encore 5.000 prêtres à l'étranger dont 2.200 dans des pays dépendant de la Propagande, le reste travaillant dans les régions anglo-saxonnes présentant un fort pourcentage d'immigrés irlandais.

Il reste plus difficile de savoir si l'Espagne peut accroître son aide sacerdotale à l'étranger d'une façon substantielle. A côté de diocèses du nord, riches en prêtres (13 diocèses avec en moyenne 300 habitants par prêtre), il y a des diocèses du Sud, qui en sont dépourvus (6 diocèses avec en moyenne 2.300 habitants par prêtre). L'Espagne devra donc opérer une redistribution de son potentiel sacerdotal dans le pays même. Entre-temps l'aide internationale de l'Espagne est relativement importante. Selon le « Consejo Superior de Missiones », environ 20 % des religieux (y compris les non-prêtres) en Amérique latine sont espagnols, c'est-à-dire 8.000 sur 40.000. Bien que de petits groupes de prêtres diocésains partent pour l'Amérique latine, l'apostolat outre-mer incombe presque exclusivement aux religieux. Contrairement à l'opinion courante, la contribution espagnole à l'œuvre missionnaire sacerdotale est relativement restreinte. Tandis que la Belgique, les Pays-Bas et l'Irlande donnent 48 % du potentiel missionnaire en prêtres de l'Eglise entière, l'Espagne n'y contribue que pour

14. *Die Europäische Priesterfrage*, p. 168 sq.

environ 6 % (y compris les missionnaires qui ne dépendent pas de la Congrégation de la Propagande) [15]. L'Espagne est proportionnellement encore dépassée par la Suisse et l'Angleterre, mais l'effort qu'elle fait actuellement fera bientôt, semble-t-il, changer la situation.

En combinant ces constatations avec celles concernant les vocations, où on a enregistré une baisse générale des vocations diocésaines et une stagnation des vocations de religieux en plusieurs pays, il faut conclure qu'à l'avenir d'une part il faudra remédier à un manque croissant de prêtres diocésains et d'autre part l'effort missionnaire ne saurait être freiné à aucun prix si on ne veut pas réduire, en quelques décades, l'Eglise catholique et universelle à une sorte de ghetto confiné à l'Europe occidentale. Il faudra donc à la fois réorganiser les deux clergés. A l'avenir aussi l'œuvre missionnaire restera le champ d'action privilégié des religieux. Même en Europe la mission incombe principalement aux religieux : selon l'annuaire pontifical les prêtres religieux dépassent le clergé diocésain en Finlande, en Norvège, en Suède, en Islande, au Danemark, dans les Pays-Bas et en Turquie, tous pays à minorité catholique. On prévoit un planning international pour aider l'Autriche et l'Allemagne; ici aussi il serait normal que les religieux, grâce au caractère international de leurs instituts, entrent en ligne de compte avant les prêtres diocésains.

Cet effort doit être contrebalancé par un effort de rationalisation tant dans les pays qui envoient les prêtres que dans les pays qui en reçoivent. Un évêque français très généreux ne disait-il pas : « je suis las de donner des prêtres à des diocèses qui n'ont pas de plan réfléchi ». F. Boulard pense même à un plan qualitatif d'évangélisation mondiale : « Toutes les nations à aider n'ont pas la même importance dans l'avenir du monde. Et s'il faut un minimum de présence de l'Eglise *partout*, il faut une aide quantitative et surtout qualitative plus forte dans les centres où s'élabore la civilisation mondiale de demain ». Saint Paul n'a-t-il pas choisi les grands centres urbains de son temps?

C'est un fait indéniable : plus que dans le passé, chaque diocèse et chaque communauté de religieux sont obligés à une aide universelle. Par les techniques modernes, les pays les plus lointains sont devenus « notre prochain ». La conscience de la solidarité internationale qui a suscité la création de grands organismes comme l'Unesco, la F.A.O. et l'O.M.S., pour remédier aux nécessités des pays économiquement sous-développés (l'« extrema necessitas » des moralistes), doit inciter à fortiori à une aide spécifiquement spirituelle. Où il y a extrême nécessité spirituelle, toute forme de capitalisme de la grâce doit être

15. Id., pp. 190 et 332; *Herder-Korrespondenz*, IX (1955), *Soziografische Beilage*, 3.

reniée afin de communiquer aux très pauvres de sa propre richesse relative. Il y a ici un devoir certain de justice distributive dans le domaine de la répartition visible de la grâce. « Il ne suffit pas de se pourvoir suffisamment de prêtres, disait l'évêque de Luçon, il faut donner au maximum ».

On ne peut que signaler les grands moyens pour réorganiser l'emploi des prêtres. Une meilleure répartition du clergé dans les pays riches en prêtres est une mesure préalable afin d'en épargner pour pouvoir les envoyer ailleurs. Presque partout il faudra procéder à un regroupement de trop petites paroisses, n'atteignant pas un millier d'habitants, et à une division des trop grandes paroisses, dépassant les 5.000 à 7.000 habitants [16]. On pourrait aussi libérer beaucoup d'activité spécifiquement sacerdotale en confiant la plus grande partie de l'administration temporelle de la paroisse à des laïcs et en rationalisant les offices religieux. Les endroits ne sont pas rares où le prêtre doit consacrer plus de temps à marier ses paroissiens et à les enterrer qu'à leur apprendre le catéchisme.

Il y a encore un autre moyen, surtout applicable à la Belgique et aux Pays-Bas, mais pas seulement à eux. Il s'agit de ce qu'on a appelé un peu durement et de façon peut-être regrettable : « la déclericalisation de l'enseignement ». C'est une question grave et fort complexe, et qui ne saurait être résolue de façon simpliste. Nous nous contentons de décrire ici brièvement la situation actuelle avec ses implications et qui, certes, ne peut manquer de retenir l'attention des autorités responsables.

Citons d'abord un extrait d'une lettre de la S. Congrégation du Consistoire aux évêques italiens, datée du 24 octobre 1951 : « L'Ordinaire ne doit pas oublier que, s'il y a des diocèses si bien pourvus que beaucoup de prêtres peuvent être appliqués à l'éducation et à l'organisation, tâches qu'on pourrait très bien confier aux laïcs, le Saint-Père a souligné que le nombre des prêtres ne s'est pas accru en proportion des besoins de l'Eglise. Aujourd'hui, a-t-il dit, le clergé doit avant tout être réservé à l'exercice de son ministère strictement sacerdotal où il n'y a personne qui peut le remplacer ».

A Bruxelles on dispose d'environ 270 prêtres pour le service paroissial de près d'un million d'habitants, tandis qu'environ 240 prêtres (diocésains et religieux) s'occupent de 7.000 élèves. En Suisse les évêques se sont plaints d'un manque de prêtres, mais pour les 9.400 élèves des collèges catholiques on dispose de 741 prêtres (c'est-à-dire 1 pour 12,7 élèves), tandis que beaucoup de paroisses doivent se con-

16. *La Maison-Dieu,* 57 (1959), *Le Problème des trop petites paroisses.*

tenter d'un prêtre pour 2.000 âmes. Il y a des séminaires où il y a un professeur pour deux séminaristes [17].

Entre-temps, presque en chaque pays, l'enseignement officiel et technique manque d'aumôniers et de professeurs de religion qualifiés. En France, le chan. Boulard a relevé il y a quelques années que les 600.000 élèves de l'enseignement technique officiel ne disposent que de 70 prêtres, professeurs de religion. En Belgique aussi il faudra tenir compte de la démocratisation de l'enseignement moyen, qui sera suivie d'une augmentation considérable de l'enseignement de l'Etat. Prenons par ex. une des provinces des plus pratiquantes du pays, la Flandre occidentale (qui correspond au diocèse de Bruges) : 53,7 % du clergé actif s'y trouve dans les paroisses et 36,2 % dans l'enseignement. Mais à Dixmude et à Ostende on compte déjà de 30 à plus de 40 % des élèves de l'enseignement moyen dans les instituts officiels, et le rythme d'accroissement y est plus grand que dans l'enseignement libre [18].

D'ailleurs, l'évolution même de l'enseignement moyen forcera le clergé belge, comme d'ailleurs celui des Pays-Bas, à revoir ses positions. On prévoit en effet pour les années à venir un accroissement sans précédent : pour les garçons, on estime qu'en dix ans les effectifs auront doublé, pour les filles presque triplé. Un rapport du Centre d'Etudes socio-religieuses de Bruxelles affirme comme conclusion d'une étude détaillée à ce sujet « qu'il paraît absolument exclu de pouvoir à l'avenir maintenir le pourcentage de prêtres, de religieux et de religieuses que l'on trouve actuellement dans l'enseignement catholique. D'autre part, la moyenne d'âge du personnel ecclésiastique (tant diocésain que religieux) est assez élevée, principalement en ce qui concerne les religieuses ». On comprend donc qu'il faille prévoir une réforme de structure assez profonde, pour ne pas devoir constater un jour qu'on a groupé les prêtres en quelques collèges, tandis que partout ailleurs, même l'enseignement de la religion sera confié à des laïcs, pratiquants ou non.

Un autre grand moyen pour restructurer la pastorale serait la création d'organismes diocésains, interdiocésains et internationaux pour mieux coordonner l'apostolat, surtout des religieux entre eux et avec le clergé diocésain. Les essais qui ont été faits restent trop sporadiques. Signalons le bureau d'études du problème sacerdotal en Europe, ouvert par M. l'abbé J. Dellepoort en 1959 au séminaire d'Ypelaar (Breda, Pays-Bas) avec le soutien de l'Episcopat néerlandais, de S. Exc. Mgr

17. *Priestermangel in der Schweiz?*, dans *Civitas*, 1959, pp. 233-277 et pp. 395-405.

18. *Socio-religieuze studie van het Bisdom Brugge*, Rapport n° 52 du Centre de Recherches Socio-Religieuses, Bruxelles, 1959.

Hengsbach d'Essen (Allemagne) et de Mgr Fr. Jachym, archevêque-coadjuteur de Vienne. J. Dellepoort a décrit ses projets lors du premier colloque international sur le problème sacerdotal en Europe, tenu à Vienne en octobre 1958 [19] : « On a pensé à un séminaire européen comme noyau d'une aide internationale éventuelle, à la manière du collège sud-américain à Louvain. Par la force des choses ce collège formerait surtout des prêtres séculiers, puisque les ordres et les congrégations ont leurs propres contacts internationaux. Il pourrait être en même temps un centre d'accueil pour des prêtres déjà ordonnés qui se mettent à la disposition de cette tâche et qui doivent s'y préparer en suivant des cours spéciaux de courte durée. On y organiserait un cours de philosophie pour des jeunes gens qui, avec l'approbation de leur évêque, se mettent aux études de philosophie en vue de la même tâche, et qui feront plus tard leur théologie dans le diocèse où ils iront travailler comme prêtre ».

Il suffit enfin d'indiquer un quatrième moyen important, qui obligerait à repenser la formation sacerdotale et la pastorale tout entière. Il peut paraître paradoxal puisqu'il risque de faire décroître le recrutement quantitatif, mais il pourrait avoir de grandes conséquences positives du point de vue psychologique. Pour remédier aux problèmes créés par le nombre — assez élevé en plusieurs pays — des prêtres réduits à l'état laïque, dont bon nombre entre 25 et 30 ans, on a proposé de différents côtés que le prochain Concile envisage de faire retarder l'âge de l'ordination sacerdotale. Beaucoup de psychologues ont constaté une maturité psychologique retardée chez bien des jeunes de l'époque actuelle; il s'avère nécessaire d'en tenir compte dans la formation des prêtres, si on veut éviter les infantilismes et les violations de la liberté [20].

On aurait ainsi moins de prêtres, sans doute, mais ils seraient mieux formés ou auraient du moins l'occasion de l'être, et on serait bien obligé de ne leur confier que du travail spécifiquement sacerdotal. Le P. Tufari n'a-t-il pas montré pour l'Italie qu'une inflation de « vocations » est suivie par un manque quantitatif et qualitatif, ce qui d'ailleurs est confirmé par l'histoire dans l'Ancien Régime [21].

Chez beaucoup l'emploi du prêtre pour toutes sortes de tâches non

---

19. *Die Europäische Priesterfrage*, p. 341.

20. J. Laenen, *Introduction à l'histoire paroissiale du diocèse de Malines*, p. 47 : « Rappelons que la législation capitulaire avait fait siennes les dispositions du concile de Néocésarée (314 ou 315), qui défendaient de conférer la prêtrise à des clercs âgés de moins de 30 ans, 'quia Dominus Iesus non praedicavit ante trigesimum annum'. »

21. P. Tufari, S. J., *Vocations ecclésiastiques dans le diocèse de Naples*, dans *Vocation de la Sociologie religieuse — Sociologie des Vocations*, Paris-Tournai, 1958, p. 189.

spécifiquement sacerdotales obscurcit en fin de compte le vrai sens de la présence sacerdotale dans le monde, et cela non seulement chez les laïcs, mais aussi chez les prêtres eux-mêmes. Un jour arrive où on se rend compte de l'opposition entre la fonction profane et la vocation. Et souvent ce sera la crise.

Il y a sans doute encore de nombreux autres aspects sociologiques du sacerdoce ; la socio-psychologie surtout pourrait un jour rendre de grands services à la pastorale par ses moyens d'investigation en profondeur. Il reste certain — et les recherches sociologiques actuelles le démontrent — que seul un retour à l'idéal du prêtre missionnaire dans un monde qui est en grande partie païen ou déchristianisé suscitera des vies sacerdotales authentiques. Et seuls les prêtres authentiques ont le véritable charisme d'attirer des vocations authentiques, capables de se développer en sacrements vivants de la Charité du Christ, qui deviendra transparent en eux.

Héverlé-Louvain J. KERKHOFS, S. J.
220 Chaussée de Wavre.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocutions de S.S. Jean XXIII à l'occasion du Synode diocésain de Rome. — (*L'Oss. Rom.*, 25-26 janvier, 30 janvier-2 février 1960. *La Doc. cath.*, 1960, col. 193-213).

Le synode diocésain de Rome, inauguré à la basilique du Latran le 24 janvier, a tenu ses assises au Vatican les 25, 26 et 27. Chacun de ces trois jours, le Saint-Père a développé devant les membres du synode le devoir de sainteté sacerdotale et certaines obligations particulières, notamment en fonction du ministère à Rome.

Le 28 janvier, c'est à l'église Saint-Ignace que le Souverain Pontife s'est adressé aux séminaristes et étudiants ecclésiastiques; le 29, il y parlait aussi aux religieuses. Le dimanche 31, eut lieu à la basilique Saint-Pierre une cérémonie de clôture, au cours de laquelle le Pape tira certaines leçons plus importantes des événements de la semaine.

Nous analysons ci-dessous les discours inaugural et final, les allocutions aux séminaristes et aux religieuses. Dans un prochain fascicule, nous résumerons les trois discours aux membres du synode, de même que nous nous proposons de revenir plus tard sur la législation synodale lorsqu'elle aura été rendue publique [1].

1. Discours inaugural à Saint-Jean de Latran, le 24 janvier.

Le Pape a montré tout d'abord le rôle très important des vingt conciles œcuméniques qui, depuis celui de Jérusalem, en l'an 50, jusqu'à celui du Vatican (1869-1870), ont réuni sous la présidence du Pontife romain ou de ses légats les plus hauts représentants de la hiérarchie pour l'examen et l'étude de certains points capitaux de la doctrine et de la discipline catholiques.

La sollicitude du ministère apostolique demande qu'à l'échelon diocésain les Pasteurs réunissent leurs prêtres pour des buts analogues. Synodes diocésains ou Conciles provinciaux, qui groupent les évêques de divers diocèses, sont des institutions traditionnelles dans l'Eglise.

L'idée de réunir un synode diocésain de Rome, déclare très simplement le Pape, lui a été proposée lorsque lui-même manifestait la résolution que Dieu lui avait mise au cœur dans la prière de convoquer un Concile œcuménique. Les problèmes pastoraux d'une ville qui est passée en 60 ans de 400.000 à 2 millions d'habitants ne demandent-ils pas examen et décisions adaptées [2] ?

---

1. On trouvera dans *La Civiltà cattolica* du 20 février 1960, p. 402-420, une étude bien documentée sur la préparation du synode et le diaire de ses diverses réunions.

2. Le manque de prêtres appliqués au ministère direct des âmes est une difficulté spéciale du diocèse de Rome : 220 prêtres séculiers et 370 réguliers assurent la charge pastorale des 2 millions d'habitants, ce qui fait une moyenne de 3.300 âmes par prêtre. En 1929, on comptait 62 paroisses avec une moyenne de

En fait, ce synode va être le premier dans les annales ecclésiastiques de Rome. Ce que le Saint-Père explique en faisant remarquer que le clergé romain n'était pas pour autant dépourvu de règles propres. Mais le fait même de sa position à proximité du Saint-Siège, centre doctrinal et disciplinaire, rendait moins nécessaire des directives particulières. Le Pape tient à noter que si les laïcs ne font point partie du synode il ne faut pas en déduire qu'ils soient séparés du clergé. « La Sainte Eglise du Christ est une société parfaite, dans laquelle chacun de ceux qui la composent participe à tous les avantages, à toutes les richesses de son patrimoine sacré de doctrine et de grâce ». Le clergé toutefois a sa fonction propre de direction et de sanctification du corps social tout entier, ce qui nécessite un appel, une vocation divine, une consécration.

Après avoir indiqué les huit grandes rubriques [3] autour desquelles sont groupées les constitutions synodales, le Pape parle de l'idée générale à se faire des dispositions nouvelles. Le Christ n'est pas venu abroger la Loi, bien qu'il l'ait perfectionnée; ainsi les ordinations présentes doivent se baser sur un fond doctrinal immuable. Les conséquences en matière disciplinaire sont susceptibles de modifications, selon les nécessités des temps. Le Pape termine par un appel à la prière à l'Esprit Saint au cours des trois journées du synode *instanter, instantius, instantissime.*

2. Discours de clôture à Saint-Pierre, le 31 janvier.

Le Souverain Pontife fait avant tout monter vers Dieu de ferventes actions de grâces :

« Pour celui qui connaît et aime ses fils comme l'Evêque de Rome les connaît, les apprécie et les aime, il est facile de comprendre que cette grâce du synode est une grande et surabondante grâce, ne serait-ce que parce qu'elle est un démenti à une assertion entendue ici ou là dans le tumulte, souvent violent, des passions humaines à la recherche des biens de la terre, que la présence et la voix de l'Eglise catholique, de l'Eglise romaine, perd de plus en plus — croit-on — de résonance et d'efficacité. Le synode au contraire donne l'assurance à toutes les âmes de bonne foi que la sainte Eglise romaine garde, pour le service pastoral et l'apostolat futur, de très précieuses réserves que la préparation du synode et de ses nouvelles ordonnances ont fait connaître, ouvrant le cœur de tous aux plus belles espérances. »

Le Pape note ensuite comment, dans ses exhortations synodales, il s'est appuyé sur l'enseignement de saint Pierre. Rappelant maintenant celui de saint Paul (Galates, IV, 21-31) il souligne la vraie liberté de ceux qui vivent pour la Jérusalem céleste, préfigurée par l'Eglise de Rome. Comme fruit caractéristique du synode, le Pape propose l'exercice des trois vertus théologales qui donnent au catholique parfait la norme propre de sa vie.

Firma fides. Le Credo éclaire notre route du baptême jusqu'à la mort : *fidem non negavit.*

11.000 âmes; actuellement, il en existe 190 avec une moyenne de 10.500. Mais étant donné la répartition très inégale de la population, on estime qu'il faudrait créer 130 paroisses nouvelles pour assurer une assistance pastorale normale. 600 prêtres seraient requis pour faire face à ces nécessités et chaque année 50 ordinations; or, cette année, il y a 15 nouveaux prêtres (*La Civiltà Cattolica, l.c.,* p. 407).

3. Les personnes; le magistère; le culte divin dans ses expressions variées; les sacrements; l'activité apostolique; l'éducation chrétienne de la jeunesse; le patrimoine ecclésiastique; les institutions d'assistance et de bienfaisance.

« Le bon chrétien, surtout dans la ferveur de sa jeunesse et de sa maturité féconde, doit rendre cette foi profonde et active. Elle doit éclairer ses pas, ses décisions, l'accomplissement de ses devoirs les plus hauts, dans la famille et les contacts de la vie quotidienne, pour qu'elle soit un exemple et un encouragement. »

La foi doit diriger les recherches du savant. Ce n'est pas pour lui un honneur que de se professer incroyant.

Il faut défendre la foi comme une forteresse. Il faut la répandre comme un apostolat très méritoire. Il faut l'accueillir avec toutes ses exigences. Heureux ceux qui pour la foi souffrent actuellement persécution !

Spes invicta. L'offensive violente du matérialisme qui voudrait fermer aux hommes la route du ciel peut nous remplir de tristesse; mais elle se brise contre les fermes promesses du Christ. « Chez nous, fils de la lumière, même la mort ne fait peur à personne ». « Ego sum resurrectio et vita » (Jean XI, 25).

Caritas effusa. « Tel est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. Et votre amour mutuel doit être tel que vous soyez prêts à donner votre vie pour vos amis » (Jean XV, 12-13).

« C'est un enseignement vraiment grand que celui de la charité. En lui, en son application pratique, se résume la substance vive de tout le christianisme, de toute l'Eglise. La législation de l'Eglise contenue dans les constitutions synodales a comme point central de rayonnement la charité : cette charité qui fait des serviteurs les amis de Dieu, du sacerdoce un ministère très élevé au bénéfice de toute l'Eglise. Les prêtres ne sont pas seulement des « ecclésiastiques » ; c'est tout l'ordre social qui bénéficie de leur action ». Depuis la collation de la grâce céleste dans l'administration des sacrements jusqu'aux formes multiples de la bienfaisance sociale, tout devient un emploi saint et béni des énergies sacerdotales. Trop souvent le monde est injuste dans l'appréciation des services que le clergé séculier et régulier — l'un et l'autre également dignes de respect — rend à l'ordre civique et social. Si jadis on demandait que le prêtre sortît de la sacristie, aujourd'hui certains voudraient l'y voir confiné, dans des tâches strictement liturgiques. Mais c'est là oublier les enseignements et les exemples du Christ. Certes, il était au temple et passait les nuits en prière, mais il se prodiguait aussi en bon pasteur auprès de son troupeau, prêchant, encourageant, faisant des miracles.

« Un des aspects les plus caractéristiques de la charité du Christ est d'unir. » « Jésus, Verbe divin uni à son Père, est devenu par son Incarnation le frère premier-né d'une famille nouvelle, l'humanité rachetée. Cette famille est l'Eglise, l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, qui, par disposition divine, est appelée à se répandre sur toute la terre. » Mais son centre est à Rome, là où Pierre s'est établi et demeure depuis vingt siècles. Ceci dit la conscience de leur responsabilité envers l'Univers chrétien que doivent avoir au lendemain du synode le clergé et les fidèles de Rome.

Et voici que le Pape porte sa pensée vers l'autre événement de très grande importance qui se prépare : le Concile. Il veut en confier les fruits entre autres à trois grands saints dont les corps sont conservés à la basilique Saint-Pierre : Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand.

Une dernière remarque : le Pape met ses diocésains en garde contre des formes recherchées de piété dont il a perçu le désir en sa première année de Pontificat. Que l'on s'en tienne à plus de simplicité. Rien ne peut l'emporter sur le Pater, la prière sacerdotale après la Cène, le culte rendu à Jésus dans la triple lumière de son Nom, de son Cœur, de son Sang.

3. Allocution du 28 janvier 1960 aux séminaristes et étudiants ecclésiastiques de Rome.

Comme en d'autres circonstances analogues, le Saint-Père exprime tout d'abord sa joie de se trouver parmi cette ardente jeunesse cléricale, qui est l'espoir de l'Eglise de demain. Sa pensée se porte vers le Collège Romain, tout proche de l'église Saint-Ignace, qui a formé tant de générations de clercs pour tous les pays du monde. Le Pape confie à ses auditeurs qu'au temps de ses études à Rome il est venu souvent en cette église se recommander aux deux jeunes saints en qui brille spécialement la grâce de la chasteté, Louis de Gonzague et Jean Berchmans. Avant de leur donner des consignes particulières, le Saint-Père évoque la scène de l'Ecriture dans laquelle Gédéon se choisit des soldats d'élite (Juges, VII, 1-9). L'application est obvie. Qui recherche ses commodités « n'est pas, ne peut être un soldat du Règne de Dieu ». Il s'agit d'ailleurs d'une entreprise incomparablement plus importante que la conquête d'un royaume terrestre. Il faut travailler à unifier tous les hommes dans le Christ au milieu des conjonctures nouvelles de l'humanité.

Le Souverain Pontife en arrive aux directives précises :

« Nous vous confions trois pensées qui nous tiennent à cœur. Nous ne les avons pas reçues d'une révélation céleste, comme dans le cas de Gédéon, mais des effusions intimes de notre prière prolongée. Les voici : 1) Digne ambulate; 2) Accipite librum et devorate illum; 3) Psallite sapienter et frequenter.

1) *Digne ambulate.* Cela demande avant tout une conscience claire de l'idéal sacerdotal. Venus ici de tous les pays du monde, apprenant à connaître dans le commerce fraternel les qualités propres de vos patries d'origine « Vous n'êtes pas à Rome pour vous préparer un poste privilégié, mais bien pour devenir les plus prompts, les plus capables, les plus humbles, les plus généreux collaborateurs de vos évêques et aussi de vos futurs confrères, qui mettent tant de confiance en vous ».

Marcher dignement, c'est se porter vers l'enrichissement de l'esprit qui voit toute chose belle et sainte dans la lumière de Dieu; c'est se porter vers la parfaite purification du cœur, libéré des créatures, et ainsi rendu apte à comprendre joies et peines d'autrui; c'est se porter vers les conquêtes de l'expérience, qui mûrissent et fortifient en vue des responsabilités futures. Bref, c'est se porter « vers tout ce qui est vrai et honnête et juste et saint » (cfr Phil., IV, 8), se porter de cette Rome des Apôtres et des Martyrs, des moines et des missionnaires, vers de nouvelles conquêtes.

Tout doit être lumière et clarté dans votre formation, non seulement l'avant-goût des pures joies de la célébration de la messe, mais aussi la connaissance des difficultés que vous rencontrerez, des incertitudes et des doutes qui sembleront vouloir obscurcir votre route et vous paralyser. « Attention à la sensibilité, au cœur, aux relations, aux réactions. L'ecclésiastique n'est pas un impulsif, un sentimental, un homme partial, fermé, timide, triste. L'ecclésiastique ne se contente pas de la médiocrité. Dès le temps précieux de sa formation il veut se connaître pour surmonter ses déficiences éventuelles et se former à cet idéal de perfection que le Seigneur réclame » « Ambula coram me et esto perfectus » (Gen., XVII, 1).

2) *Accipite librum et devorate illum* (Apoc. X, 9). Le Souverain Pontife veut faire entendre à ses auditeurs que la Parole de Dieu, contenue dans les Ecritures, doit être vraiment la nourriture de leur vie sacerdotale. C'est là qu'ils trouveront la volonté de Dieu, le secret d'un apostolat fécond, même s'ils n'en per-

çoivent pas les fruits immédiats. « Voyez comment agit l'Eglise : par ses conciles, ses synodes, ses prescriptions canoniques, elle sème en un siècle et recueille aù cours des siècles suivants ». Au moment de vous engager dans la vie sacerdotale, les livres divins peuvent « vous ouvrir les horizons d'une vie intérieure profonde et généreuse et vous indiquer les dévotions qui caractérisent le bon ecclésiastique de tous les temps et de tous les lieux : l'Eucharistie, le Sacré-Cœur, le Précieux Sang; puis la Sainte Vierge et enfin tous les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament ».

3) *Psallite sapienter et frequenter.* Que selon l'invitation de Jésus (Lc XVIII, 1) votre prière soit continuelle, méditative. Qu'elle soit l'atmosphère dans laquelle vous respiriez et vous vous gardiez en vie, contre les miasmes de la mentalité moderne. « C'est une source très précieuse de prière que le Psautier qui un jour devra vous être familier et devenir l'âme de vos pensées, la substance de votre vie consacrée. Nous désirons que dès à présent il vous soit familier... Méditez chaque psaume pour en découvrir les beautés cachées et y acquérir avec sécurité « le sens de Dieu », « le sens de l'Eglise »... Des psaumes élevez-vous à la contemplation des choses célestes et de là revenez à une appréciation mesurée et exacte des choses de la terre, de la culture, de l'histoire, des événements quotidiens ». La vie de prière à laquelle vous êtes appelés par votre sacerdoce ne s'improvise pas; vous avez à vous y former actuellement.

Le Pape achève son allocution en redisant l'intérêt qu'il porte aux jeunes lévites : « Le Pape vous aime d'une affection spéciale et plusieurs fois le jour, mais spécialement le matin à la messe et le soir, au chapelet, il prie instamment pour vous... L'Eglise vous aime et vous confie les craintes et les soucis de son avenir qui ne connaît ni lassitude, ni vieillesse... Poursuivez donc dignement votre route; trouvez dans l'Ecriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament, la force de la piété, la promptitude de l'obéissance à la voix de l'Eglise, la splendeur de la chasteté, la générosité de l'apostolat. »

4. Allocution du 29 janvier 1960 aux religieuses.

6.000 religieuses [4] étaient réunies à l'église Saint-Ignace le 29 janvier pour recevoir les directives que le Souverain Pontife tenait à leur donner dans la ligne du renouveau spirituel du synode : « Notre parole veut être une expression de la délicate sollicitude avec laquelle l'Eglise vous suit, d'un regard à la fois craintif et joyeux, comme le fait une mère pour ses enfants les plus chers. La Sainte Eglise du Seigneur, en effet, se réjouit et se pare de la noble couronne des vierges consacrées à la vie de prière et de sacrifice et à la pratique des quatorze œuvres de miséricorde... Cette admirable floraison de vierges, qui offrent en aide à la hiérarchie les dons particuliers dont Dieu a doué la femme d'une manière éminente, est vraiment digne de considération, de respect et d'honneur devant le monde entier. Nous ne cessons de le répéter. »

C'est un texte de l'Imitation de Jésus-Christ, Livre III, chap. 48, qui fournit au Pape tout l'argument de son allocution : « Heureuse l'âme, ô mon Dieu, qui, à cause de vous, bannit de son cœur toutes les créatures, qui fait violence à la nature et crucifie, par la ferveur de l'esprit, les convoitises de la chair, afin de vous offrir, du fond d'une conscience où règne la paix, une prière pure et pour que, dégagée au dedans et au dehors de tout ce qui est terrestre, elle puisse se

4. Rome ne compte pas moins de 770 couvents de femmes appartenant à 372 Ordres et Congrégations divers.

mêler aux chœurs des anges! De cette spendide citation, Nous désirons déduire quatre points qui doivent être comme quatre ornements invisibles de votre habit religieux. A savoir : le détachement des créatures, la force de caractère, la prière incessante et la vie céleste. »

La religieuse est avant tout une âme qui renonce aux créatures pour se donner à Dieu seul et à tout ce qu'il aime, dans un propos ferme de *virginité*. Virginité sainte, consciente, généreuse qui a choisi l'époux céleste et la grande famille de l'Eglise plutôt qu'un foyer personnel. Virginité admirablement féconde dans toutes les œuvres de miséricorde.

La religieuse a besoin *de force de caractère*. Elle doit se connaître dans l'humilité et la patience, pour être au service des âmes dans la douceur et l'obéissance. Le Pape met ses auditrices en garde contre les manifestations trop spontanées de tristesse, de mécontentement et découragement, qui étonnent et scandalisent de la part d'âmes appelées à la plus belle des vies.

Ces dons insignes seront le fruit d'*une prière incessante*. La prière naît d'une conscience sereine et apaisée, ouverte à toutes les délicatesses de la charité (cfr I Cor., XIII, 4-7) : prière d'adoration et d'action de grâces, plus que de demande; prière simple qui ne se disperse pas en des dévotions multiples, mais se concentre sur la récitation et la pratique du Pater.

La vie religieuse doit être une *vie céleste*, non seulement pour les moniales groupées autour de l'autel, mais pour toutes celles qui, du tabernacle, partent vers toutes les entreprises apostoliques. Comme les diaconesses dont parlait saint Paul (I Tim., III, 11), les religieuses doivent se caractériser par la réserve, la mesure dans les paroles, le recueillement habituel, la fidélité dans l'accomplissement des devoirs quotidiens.

Le Souverain Pontife termine par une allusion à la grande Croix que le Frère Pozzo a fait figurer dans la fresque du triomphe de saint Ignace, à la voûte du temple où les religieuses se trouvent réunies :

« Cette croix ressort dans toute sa majesté, et, avec une éloquence incomparable, elle rappelle à tous qu'il ne suffit pas de la porter sur la poitrine ou de l'avoir devant les yeux, mais encore qu'il faut la graver avant tout dans son esprit et dans son cœur.

» Que la croix soit le sceau de votre virginité, la source de votre force, l'inspiration de vos prières et le secret de votre paix, en goûtant d'avance les joies du ciel dont votre vie ici-bas est le symbole et le rappel. Votre amour pour la croix fera que l'offrande que vous avez faite au Seigneur de vous-mêmes et de tout ce qui vous était le plus cher puisse répandre son parfum suave et agréable dans l'Eglise de Dieu (cfr *Phil.*, IV, 18). »

E. B.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

H. Höpfl, O.S.B. et L. Leloir, O.S.B. — *Introductio generalis in sacram Scripturam. Tractatus de inspiratione, canone, historia textus, hermeneutica.* 6e édit., Naples, d'Auria, 1958, 23 × 15 cm., xxiv-584 p. Prix : 2.500 lires broché ; 3.000 lires relié.

Après le P. B. Gut (4e édition) et le P. Th. Schwegler (5e édition), le P. L. Leloir, O.S.B., nous présente la 6e édition du premier des trois volumes de l'Introduction à l'Ecriture Sainte du P. Höpfl : ouvrage universellement connu et toujours favorablement apprécié, à cause de la richesse de l'information, de la clarté pédagogique de l'exposition et de la solidité prudente et éclairée des conclusions. Cette *Introductio generalis* contient les quatre traités classiques : *De inspiratione* (p. 19-118) ; *De Canone* (p. 119-218) ; *De Historia textus* (p. 219-402) ; *De Hermeneutica* (p. 403-540). Le P. Leloir, moine de l'Abbaye S. Jérôme in Urbe (abbaye qui a reçu mission de rééditer la Vulgate), a mis un soin particulier aux chapitres concernant l'histoire du texte biblique, spécialement de la vieille version latine et des versions orientales ; les exégètes trouveront là une mine précieuse de renseignements exacts, disposés en ordre parfait. Les pages consacrées à l'inspiration, à l'inerrance, aux genres littéraires, etc., se caractérisent par une grande prudence ; on sent par endroits que l'harmonie n'est pas encore parfaitement établie entre les positions de la 1re édition (1922) et le progrès légitime des conceptions catholiques depuis l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*. Au n° 685 (sur la portée des décrets de la Commission biblique de l'époque moderniste), n'eût-il pas été utile de mentionner les articles du P. Miller, O.S.B., secrétaire de la Commission biblique dans la *Benediktinische Monatschrift* (1955, p. 49 suiv.) et du P. A. Kleinhans, O.F.M., sous-secrétaire, dans *Antonianum* (1955, p. 64 suiv.), concernant la 2e édition de l'*Enchiridion Biblicum*, ainsi que le commentaire du P. Vogt dans *Biblica* (1955, p. 565) ? Très complet et intéressant apparaît le ch. II de la 2a pars traitant des livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament (on n'a pas encore pu tenir compte de l'évangile de Thomas découvert à Nag-Hammadi et tout récemment publié). Un appendice, p. 216-218, expose brièvement l'essentiel des découvertes du désert de Juda. Partout dans le volume l'extrême richesse de la bibliographie, jointe à l'heureuse concision des références, en fait un instrument de travail de premier ordre. L'ouvrage se termine par un triple index : des auteurs, des sujets traités, des textes bibliques.

J. Levie, S. J.

J. Renié, S.M. — *Manuel d'écriture sainte.* IV. *Les évangiles.* 5e édit., Paris-Lyon, Vitte, 1957, 19 × 12 cm., 795 p.

On se rappelle le désarroi profond qu'avaient provoqué chez les exégètes catholiques en décembre 1923 la condamnation du *Manuel biblique* de Vigouroux-Brassac et la lettre explicative du cardinal Merry del Val. Après le malheureux essai du Chanoine Verdunoy en 1925, qui par prudence conservatrice risquait de ramener la formation biblique des séminaristes à cinquante ans en arrière, le P. Renié fut un des premiers en 1930 à publier un *« Manuel d'Ecriture Sainte »* qui pût, prudemment et solidement, continuer à orienter l'esprit des étudiants vers une étude scientifique de la Bible. Les six volumes du Manuel se succédèrent en première édition de 1930 à 1938 et furent ensuite à plusieurs

reprises réédités. Le tome IV, *Les Evangiles,* en est à sa 5e édition (26e-28e mille).

Dans ce volume le P. Renié reste fidèle au plan et aux diverses sections de la première édition; il unit, dans un même volume, comme par le passé, l'introduction proprement dite aux Evangiles (authenticité, valeur historique, etc., p. 37-210), l'étude succincte du milieu évangélique (p. 211-269) et l'exégèse des faits de la vie de Jésus et de ses enseignements (p. 270-759). Il est soucieux de suivre attentivement le mouvement de la littérature catholique et les références bibliographiques récentes sont nombreuses et très utiles; peut-être aurait-il pu omettre plus souvent des références anciennes qui partent de points de vue aujourd'hui abandonnés. Etant donné le climat actuel plus religieux d'une bonne partie de la littérature protestante, n'y aurait-il pas eu lieu de citer davantage ses meilleurs représentants? Ce manuel d'Ecriture Sainte s'est toujours distingué par sa loyale fidélité aux décisions ecclésiastiques; mais dans la discussion des décrets de la Commission biblique de l'époque difficile du modernisme (1904-1914), ne faudrait-il pas tenir compte davantage de l'interprétation autorisée donnée par le secrétaire et le sous-secrétaire de la Commission biblique dans leurs articles de 1955 présentant la réédition de l'*Enchiridion biblicum,* ainsi que du commentaire du Recteur de l'Institut biblique dans *Biblica* la même année? Il est certes presque impossible, en reprenant périodiquement un manuel biblique, de répartir les nombreux sujets à traiter selon les nécessités particulières de chaque époque; mais dans l'effort pour se rapprocher de cet idéal, l'auteur gagnerait peut-être, de-ci de-là, à réduire la place faite à certaines questions, par exemple les 7 pages consacrées à la finale de l'évangile de saint Marc (XVI 9-20), et à la faire plus large pour d'autres sujets p. ex. la *Formgeschichte.* Ces suggestions de détail n'ont pour but que d'aider le P. Renié à assurer à son œuvre toute l'influence et la diffusion qu'elle mérite.

J. Levie, S. J.

Bibliographie Biblique. Montréal, Facultés de Théologie et de Philosophie S.J., 1958, 28 × 21 cm., 417 p. Prix : $ 3.50.

Pour comprendre et bien juger cette bibliographie biblique, il importe de tenir compte de ses *destinataires*; elle veut rendre service, principalement, aux professeurs et étudiants en théologie, aux prêtres employés dans le ministère pastoral. Les scolastiques de la Compagnie de Jésus, qui, dirigés par leurs professeurs, ont réalisé l'effort collectif considérable de cette compilation, ont procédé de la manière suivante : 28 revues *catholiques* de théologie (de langue française, anglaise — seulement trois — ou latine — une —) ont été systématiquement dépouillées de 1920 à 1957 et *tous* les articles ayant trait à la Bible ont été notés; plusieurs centaines d'ouvrages catholiques, touchant à des sujets bibliques, ont été cités et de quatre-vingts d'entre eux (ouvrages en collaboration ou travaux de caractère général comme les Introductions bibliques; tous de langue française sauf deux) les divers chapitres ou sections ont été relevés et indiqués à leur rubrique propre. Le résultat de ces recherches a été consigné en quatre grandes parties : Introduction à la Bible (p. 1-28); L'Ancien Testament (p. 29-84); Le Nouveau Testament (p. 85-240); Thèmes bibliques (p. 241-381). L'ouvrage se termine par un Index des rubriques. Il n'y a pas d'index des noms d'auteurs. Le volume est ronéotypé et son prix n'est, relativement, pas élevé.

Les limitations fixées à l'enquête (aucun travail non catholique; trois langues seulement; simple liste sans aucune appréciation; choix fait entre les revues catholiques dont plusieurs bien connues ne sont pas collationnées) ont été déterminées par les circonstances mêmes de la composition et les destinataires que l'on avait en vue : il n'était évidemment pas possible ici ni d'étendre l'enquête jusqu'aux études bibliques protestantes ni de *juger* les travaux comme l'ont fait les collaborateurs du volume si utile, dirigé par R o w l e y, *Eleven Years of Bible Bibliography* (limité à l'Ancien Testament) de 1957. Tel qu'il a été conçu et exécuté, le travail rendra de réels services et on doit en féliciter et remercier sincèrement les auteurs. Peut-être pourrait-on leur reprocher d'avoir voulu trop

bien faire en multipliant à l'excès les rubriques et sous-rubriques (1100 ! 400 thèmes bibliques !) et en analysant, jusqu'à des sections de 2 ou 3 pages, les 80 volumes systématiquement dépouillés. Il eût été parfois préférable de fixer des principes de division et subdivision plus raisonnés du point de vue biblique et non pas matériellement amenés par le titre de tel ou tel travail particulier. Ceci surtout pour les « thèmes bibliques », pour ce qui concerne p. 201-239 la section : Jésus-Christ, et ailleurs aussi de-ci de-là. J. Levie, S. J.

J. Bonsirven. — *Le règne de Dieu.* Coll. Théologie, 37. Paris, Aubier, 1957, 23 × 14 cm., 230 p. Prix : 810 frs.

Le Règne de Dieu est le centre du message et de l'activité de Jésus. Le P. Bonsirven se propose d'en détailler les différents aspects, riches et variés à souhait. Dans l'A.T., l'idée de Règne se confond avec celle du Messianisme réalisé. Jésus annonce, fonde, inaugure ce Règne : sa vie terrestre en réalise le 1er temps. Le 2e temps commence avec la mort et la résurrection du Christ, tandis que la Parousie marquera l'avènement du 3e temps ou accomplissement du Règne. Son instauration sur terre par Jésus manifeste les antagonismes (Satan, possédés, pharisiens) et développe les paradoxes (humilité, sacrifice, persécutions, etc.). Son dynamisme interne, c'est l'amour qui se traduit par la morale évangélique et s'exprime par la religion en esprit et en vérité ; son visage extérieur, c'est l'Eglise hiérarchique vivante.

L'auteur a rassemblé dans cet ouvrage quantité de données glanées au cours de sa longue vie d'étude des Livres saints. Sa connaissance des traditions rabbiniques et du Judaïsme palestinien fait de son livre une mine de notations précieuses sur le thème central de l'Evangile, dont nous voyons mieux, grâce à lui, miroiter les multiples facettes. J. Radermakers, S. J.

S. Zedda, S. J. — *Prima Lettura di San Paolo.* I. Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note. 2e édit. II. Lettere ai Tessalonicesi, Prima ai Corinti, Galati, Romani. 2 vols, Turin, Tecnograph, 1957-1958, 25 × 17 cm., x-220 et VI-322 p. Prix : 1.500 et 1.800 lires.

Le P. Zedda a, avec raison, voulu choisir une méthode d'enseignement de Paul qui permette à ses étudiants — et à ses lecteurs — d'entrer aisément en contact avec la plus grande part des lettres de l'Apôtre. A la base de sa présentation exégétique est une traduction *paraphrasée* du texte (des caractères typographiques différents distinguant clairement traduction et paraphrase), encadrée dans des divisions nettement marquées et précédée régulièrement d'un bref sommaire de la pensée de Paul dans ce passage. Des notes au bas des pages justifient éventuellement l'interprétation marquée par la paraphrase et, là où se posent des problèmes doctrinaux plus importants, des excursus théologiques (p. ex. à propos de 1 Co 10 et 11 dans le volume II p. 148-165 : « l'Eucaristia in S. Paolo » ; à propos de Rm 3-4, p. 231-248 : « Fede e Giustificazione ») précisent les données essentielles de théologie biblique synthétisant ces textes. Une bibliographie bien choisie permet aux étudiants d'approfondir sur les diverses questions la pensée de saint Paul. Le 1er volume (qui paraît en 2e édition) contient l'introduction à l'œuvre entière (qui comportera trois volumes) : il s'ouvre par une étude sur les Actes des Apôtres, se continue par un exposé succinct de la vie de saint Paul jusqu'à sa mort en 67 et par un chapitre III « L'attività letteraria di S. Paolo », fournissant les preuves d'authenticité des épîtres et marquant les caractéristiques du style de l'Apôtre. Pour des raisons personnelles, semble-t-il, l'auteur a traité d'abord dans ce premier volume des épîtres de la captivité ; dans le second des épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens (1re seulement, la 2e étant réservée au futur volume III), aux Romains. Ne serait-il pas préférable dans une édition ultérieure de suivre l'ordre chronologique des épîtres ? L'œuvre solide et pédagogiquement très bien adaptée du P. Zedda rendra de grands services aux séminaristes et aux prêtres d'Italie.

J. Levie, S. J.

J. HÉRING. — *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens.* Coll. Commentaire du Nouveau Testament, VIII. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 25 × 19 cm., 118 p. Prix : 8,80 frs broché ; 11,90 frs relié.

Ce commentaire protestant se distingue par les qualités qui ont déjà été signalées dans les deux commentaires précédents du même auteur (1re aux Corinthiens — cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 759 ; Hébreux — cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 646) : une traduction à la fois dégagée et fidèle, rendant de façon expressive en un français excellent le mouvement et les nuances de la pensée de Paul, réussissant même à évoquer à l'occasion les allitérations du style de l'apôtre (p. ex. IV 8 : « désemparés mais non désespérés ») ; une interprétation concise et ferme, de caractère analytique, procédant par groupes de 2 ou 3 versets, disant chaque fois l'essentiel pour que le lecteur chrétien saisisse le sens précis vécu et la portée religieuse des affirmations de Paul ; une réelle objectivité d'accueil faisant place aux interprétations d'auteurs catholiques (Allo, Prat, Osty, etc.) comme à celles des protestants ; une remarquable clarté d'exposition, élaguant volontairement tout apparat d'érudition, joignant heureusement les discussions philologiques nécessaires — rendues accessibles à tous — aux considérations de doctrine et de vie chrétienne. Celles-ci ne manquent pas (par exemple dans l'interprétation si émouvante de V, 1-11), mais nous regrettons, ici comme dans les commentaires précédents, que M. Héring se borne à interpréter la pensée de Paul dans les passages étudiés et ne présente jamais, en quelque « excursus », une synthèse théologique de la doctrine de Paul sur un point donné.

Il y a encore à signaler dans le présent commentaire plusieurs essais de critique textuelle, parfois assez conjecturaux ; bornons-nous à III 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, où M. Héring propose de lire οὗ à la place de ὁ en parallélisme avec le οὗ suivant, et traduit, en rattachant κυρίου à ἐλευθερία : « Or là où est le Seigneur, est l'esprit ; et là où il y a l'esprit, c'est la liberté du Seigneur ». Il commente lui-même sa propre initiative en ces termes : « C'est pourquoi nous céderons à la tentation d'accepter cette conjecture, quoiqu'elle ne soit appuyée par aucun témoin ». M. Héring cite ici les interprétations de Plummer et de Allo (qui suit Prat) et les préfère avec raison à celle de Lietzmann ; la meilleure interprétation — gardant le texte des manuscrits — nous paraît encore aujourd'hui rester celle du P. Lebreton (*Origines du dogme de la Trinité*, 4e éd. 1919, p. 379 et note 1 ; Note F en fin de volume, surtout p. 569 ; et p. 401-405) qui, tout en étant de même tendance que celle de Allo, nous semble plus large, plus proche du texte de Paul. Notons aussi, dans le même chapitre, une interprétation nouvelle : III, 13 le mot « telos » généralement compris comme « *finis*, fin, cessation » est interprété comme signifiant but, raison d'être et considéré comme s'appliquant au Christ, raison d'être, but de la Loi ; M. Héring traduit : « nous n'agissons pas comme Moïse qui mettait un voile sur son visage (si bien que les enfants d'Israël ne purent apercevoir *la raison d'être* de ce qui devait être aboli) » ; malgré l'intérêt de cette suggestion, il nous semble que l'interprétation (*finis* : fin, achèvement) s'harmonise mieux avec le contexte du passage.

Dans l'introduction, M. Héring présente son avis personnel sur la composition de cette épître ; il pense avec beaucoup d'autres — et cela nous semble être aujourd'hui la meilleure hypothèse de travail — que la 2e partie de l'épître : X-XIII ne fait pas corps avec les chapitres précédents ; elle est à identifier avec la lettre sévère « écrite dans la tristesse et dans l'angoisse... » dont Paul parle 2 Cor. II, 4 et est donc antérieure à la 1re partie ch. I-VIII. Quant au chapitre IX (qui, de fait, se comprend mal comme suivant le ch. VIII) l'auteur en dit : « Nous faisons l'hypothèse que le chapitre IX constituait un billet à part qui avait été emporté à Corinthe par Tite, lorsqu'il y est allé pour mettre la collecte en mouvement, comme le dit VIII, 6. Le chapitre IX serait donc également antérieur à 2 Cor. I-VIII ».

J. Levie, S. J.

A. Brunot, S.C.J. — *Saint Paul et son message.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 70. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 120 p. Prix : 350 frs.

L'extraordinaire richesse de l'âme, de la doctrine, de la vie spirituelle de saint Paul se prête à maintes esquisses différentes, qui n'arrivent jamais à atteindre tout ce qu'a été l'Apôtre sous l'action divine. Contraint de présenter en 128 pages « Saint Paul et son message », le P. Brunot a réussi à choisir une méthode d'exposition suggestive et éclairante, en même temps que solidement fondée. Le volume est très justement centré sur la doctrine fondamentale de l'Apôtre : la révélation du Christ à Paul, l'intelligence par Paul du mystère du Christ. Sept chapitres ainsi conçus : I. L'opposition au Christ (éducation familiale pharisienne et préparation rabbinique prédisposant Saul de Tarse à combattre Jésus de Nazareth) ; II. La révélation du Christ (l'apparition de Damas et ce qu'elle signifia pour la pensée et la vie intérieure de Paul) ; III. L'espérance du Christ (résumé théologique des épîtres aux Thessaloniciens) ; IV. La vie quotidienne avec le Christ (1re et 2e aux Corinthiens, interprétées, dans les prescriptions morales et liturgiques de Paul, en fonction du rôle qu'y joue la doctrine du Christ ressuscité, principe quotidien de notre sainteté ; épître aux Philippiens, que le P. Brunot, avec quelques exégètes récents, date du séjour à Ephèse durant la 3e mission) ; V. Le salut par le Christ (épîtres aux Galates et aux Romains) ; VI. La seigneurie du Christ (épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens : seigneurie cosmique et seigneurie ecclésiale du Christ ; le Mystère) ; VII. La fidélité au Christ (épîtres pastorales). Ce cadre chronologique ne prétend pas affirmer une évolution de la pensée de Paul selon ces aspects successifs, mais met bien en lumière les points prédominants de la doctrine en ces diverses épîtres de l'Apôtre. Le style est entraînant, riche d'heureuses trouvailles de mots et de formules, parfois un peu trop oratoire ; on sent que l'auteur est pénétré d'une profonde et juste admiration pour l'Apôtre, sincérité de conviction qui rend l'ouvrage constamment sympathique et bienfaisant. J. Levie, S. J.

Mgr L. Soubigou. — *Saint Paul. Guide de pensée et de vie.* Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 12 cm., 176 p. Prix : 600 frs.

C'est à Rio de Janeiro, sous les auspices de l'Université catholique de cette ville, que ces douze leçons bibliques furent données d'abord, devant des laïques catholiques ; elles furent ensuite reprises pour des séminaristes et des prêtres, des religieux et des religieuses. Ce qui en fait l'intérêt et l'originalité, c'est que l'auteur a uni étroitement sa connaissance objective et pénétrante de saint Paul au sentiment éclairé des besoins religieux des auditeurs chrétiens auxquels il s'adressait. Les cinq titres généraux, entre lesquels sont distribués les douze conférences, marquent bien l'intention de Mgr Soubigou, d'aboutir à une *construction paulinienne* de la pensée et de l'action chrétiennes : I. Le mystère du Christ (1-3) ; II. L'entrée dans l'Eglise (4-6) ; III. La vie chrétienne (7-10) ; IV. Eschatologie (11) ; V. Le témoignage de saint Paul (12). Tout part de saint Paul, de ses expressions, de ses formules, de sa pensée interprétée selon toute sa largeur et, par là, ramène à ses sources bibliques profondes notre langage chrétien usuel. Un bel exemple en est fourni dans le second chapitre de la section : « Le mystère du Christ » où sont présentés successivement : I. Le Christ ressuscité (1. Tout avec Lui ; 2. tout de Lui ; 3. tout pour Lui) ; II. Le Crucifié ; III. Le Fils, Serviteur et Seigneur ; IV. Le Premier-né (exposé dense et adapté aux chrétiens cultivés, montrant que la « primauté du Christ — Col. I 18 — est due à la conjonction dans sa personne de la fonction créatrice et organisatrice de l'univers et de la fonction rédemptrice, autour de laquelle s'unifie la montée vers Dieu des générations humaines, jusqu'à la résurrection générale des corps — Col. II 19 ; Eph IV 13-16 ») ; V. Conclusion. A côté de ses aspects doctrinaux supérieurs, la pensée de Paul est étudiée jusque dans ses applications concrètes, par exemple : « Le Chrétien et la vie sociale (d'abord : la famille et le mariage) ». On est frappé de l'effort remarquable de synthèse et de concision

réalisé dans ces leçons; elles doivent être recommandées vivement à une lecture lente et attentive. J. Levie, S. J.

P. Gaechter, S. J. — *Petrus und seine Zeit.* Neutestamentliche Studien. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1958, 21 × 14 cm., 458 p. Prix : S 125.— ou DM 22.—.

Le P. Gächter a rendu un grand service à ses collègues en réunissant en un seul ouvrage ses articles sur les origines chrétiennes, dispersés en divers tomes de revues; il a intitulé son livre : « Petrus und seine Zeit » parce que l'intention de marquer la place prééminente de Pierre dans l'Eglise primitive y apparaît clairement et qu'en tout cas c'est l'époque de Pierre qui y est dépeinte. Ce qui fait l'intérêt de ces neuf études c'est qu'elles sont toutes très personnelles, limitées chaque fois à un point particulier très précis, proposant une solution souvent nouvelle et toujours significative, qui parfois pourra certes être discutée, mais dont on tirera, même lorsqu'on s'en écartera, un profit positif, constructif, grâce à la richesse des données philologiques et la pénétration des analyses psychologiques. Nous voudrions ici marquer l'intérêt du volume en énumérant les sujets traités et en indiquant, sans les discuter, les conclusions proposées; nous nous arrêterons davantage aux deux travaux consacrés à saint Paul.

La 1re étude du volume (p. 11-30) : *Das dreifache « Weide meine Lämmer »* (*Jean, XXI, 15-17*) interprète cette *affirmation trois fois répétée* par une intention de solennité juridique, et appuie cette interprétation sur divers exemples d'une coutume orientale de marquer ainsi par une triple affirmation, devant témoins, la valeur définitive, absolue d'un contrat. — La 2e étude (p. 31-66) : *Die Wahl des Matthias* (*Act., I, 15-26*), a pour but de préciser les raisons de ce complément du Collège des Douze par le choix de Matthias; le P. Gächter croit pouvoir conjecturer qu'un ordre formel du Christ ressuscité motiva cette initiative apostolique. — La 3e étude (p. 67-104) : *Der Hass des Hauses Annas,* est un exposé historique suggestif des pontificats d'Anne et de ses successeurs jusqu'après 62, tous caractérisés par la haine du Christ et de son œuvre. — La 4e étude (p. 105-154) : *Die Sieben* (*Act., VI, 1-6*), vise à élargir extrêmement la portée de cette élection des « sept » par le Collège apostolique : il s'agirait d'une véritable collation, la première en date, d'un pouvoir « épiscopal » à des « presbytres-épiscopes », institution qui se développera dans l'avenir jusqu'à l'épiscopat monarchique; le P. Gächter suppose, à côté des sept « presbytres » hellénistes, un collège semblable de sept presbytres ayant en charge les fidèles de langue araméenne (*Act.,* XI, 30). N'est-ce pas là vouloir rejoindre fort tôt la précision juridique de nos institutions ecclésiastiques? L'essai, en tout cas, est riche de notations intéressantes. — La 5e étude (p. 155-212) : *Jerusalem und Antiochia,* est un effort pour repenser historiquement la situation juridique des deux centres du Christianisme primitif.

La 6e étude (p. 213-257) : *Petrus in Antiochia* (*Gal. II, 11-14*), étudie le fameux conflit entre Pierre et Paul à Antioche. L'intention est de donner plutôt raison à Pierre contre Paul. Le P. Gächter croit même pouvoir conclure du récit que ce ne fut pas Paul mais Pierre qui sortit vainqueur du conflit; sinon Paul, vu son caractère, aurait plus explicitement marqué sa victoire. Nous avouons n'avoir pas été convaincu par l'argumentation de l'auteur; nous sommes d'accord avec lui sur bien des points, par exemple sur le sens qu'avait Paul de la haute autorité de Pierre, sur certaines outrances de Paul dues à son caractère entier. Mais tout l'exposé de Paul, dans ces chapitres I et II de l'épître aux Galates, nous semble manifester d'abord la vive conscience qu'il avait d'avoir reçu directement de Dieu et du Christ la vocation d'apôtre des Gentils au même rang apostolique que les Douze; ensuite sa ferme conviction d'être dans la vraie ligne chrétienne en s'opposant à des condescendances qu'il jugeait dépassées par les progrès mêmes de l'Evangile; enfin d'avoir à Antioche fait triompher son point de vue; sinon, il aurait plutôt omis d'évoquer l'incident et l'histoire ultérieure du christianisme antiochien plaide dans le même sens. — La 7e étude (p. 258-310) : *Jakobus von Jerusalem,* expose sur la base d'une vaste in-

formation historique et en réfutant au passage les hypothèses de Cullmann, ce que fut Jacques évêque de Jérusalem. — La 8e étude (p. 311-337) : *Die Amtsträger von Korinth* (*1 Cor., 1, 2*), interprète ce verset 2 du titre de la lettre; elle comprend la formule « cum omnibus qui invocant nomen Domini nostri Iesu Christi » non pas de tous les Chrétiens, mais de ceux qui sont en charge des églises : *die Amtsträger*. — La 9e étude (p. 338-450) : *Schranken im Apostolat des Paulus*, a été rédigée pour ce volume et est la plus considérable. Elle représente un peu une réaction contre la place jugée par l'auteur trop prééminente, trop indépendante, accordée à Paul par la plupart des exégètes, catholiques ou protestants, dans la construction de l'Eglise chrétienne. Tout l'effort du P. Gächter est de repenser, à travers la psychologie de l'Apôtre et dans l'évolution des événements telle qu'elle apparaît dans les Actes, tous les textes où Paul affirme si catégoriquement (surtout dans *Gal.*, I-II) sa vocation d'Apôtre des Gentils reçue directement de Dieu, sa mission apostolique située au même niveau d'autorité divine que celle des Douze. Etant donné la netteté, l'insistance et le nombre de ces affirmations de Paul, il ne nous semble pas possible d'en réduire la portée comme le fait le P. Gächter. Certes, l'auteur reconnaît et exalte la grandeur de la personnalité de Paul, sa haute valeur religieuse, sa remarquable pensée théologique, les merveilleux résultats de son apostolat, mais *juridiquement*, il ne le met pas au même rang que les Douze, il en fait un apôtre de la seconde génération chrétienne, ayant reçu sa juridiction, ses pouvoirs et sa mission, de ceux qu'avait choisis le Christ de son vivant. Or n'est-ce pas là, en somme, le présupposé logique de l'argumentation des adversaires de Paul, d'où ils partaient, eux, pour infirmer les points essentiels de sa doctrine? C'est en se défendant contre eux que Paul affirmait et réaffirmait sans cesse son autorité apostolique directe et absolue. Nous ne pouvons, dans un simple compte rendu, marquer toutes les nuances selon lesquelles le P. Gächter a présenté sa thèse et l'argumentation qui l'appuie; celle-ci mérite une étude attentive, qui sera enrichissante pour tout lecteur. J. Levie, S. J.

H. Schlier. — *Die Zeit der Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 15 cm., viii-314 p. Prix : 22 marks.

Il est assez normal qu'après plusieurs annnées de recherches dans le champ si vaste de l'Ecriture Sainte, un auteur rassemble en un recueil choisi ses travaux les plus importants. Le Prof. Schlier avait une raison bien spéciale d'accéder au vœu de ses amis : ses études sont, en effet, les jalons d'un itinéraire spirituel qui l'a conduit à l'Eglise catholique. L'exégèse n'est pas une philologie sacrée cherchant à ressusciter un texte mort, elle est un discernement fidèle de la Parole vivante de Dieu qu'elle scrute sans cesse dans les mots de l'Ecriture pour éclairer la situation du chrétien dans le monde. On ne peut donc s'étonner de voir l'exégète aborder l'Ecriture et lui poser des questions en rapport non seulement avec ses problèmes personnels mais aussi avec les préoccupations de son époque.

L'Eglise et le monde, tels sont les deux centres d'intérêt, qui ont retenu l'attention de l'auteur et ont présidé au choix du recueil. La question de l'Eglise dans le Nouveau Testament a toujours été un thème de prédilection du savant exégète : il l'abordait, dès les années 1930, dans une étude sur l'Epître aux Ephésiens, épître dont il vient de nous donner récemment un commentaire magistral; de ces travaux préliminaires consacrés à la même épître, il a repris dans ce recueil sa conférence œcuménique de 1949 sur « L'Eglise selon l'épître aux Ephésiens » (XII), « l'unité de l'Eglise dans la pensée de l'Apôtre Paul » (XX, 1954) et « L'Eglise comme mystère du Christ selon les Ephésiens », seul article de ce recueil paru depuis sa conversion à l'Eglise catholique.

La découverte de l'aspect sacramentel de l'Eglise devait l'amener à discuter d'autres points de la théologie évangélique, en particulier « Le baptême d'après Rom. 6 » (V) et « La doctrine ecclésiastique (évangélique) sur le baptême »

(IX), qui datent des années 1947-1948. C'est néanmoins à propos des principales articulations de la structure organique de l'Eglise : dogme, ministère, culte, que ses recherches devaient se révéler les plus fructueuses. Citons l'étude « Kérygme et Sagesse — sur le fondement néotestamentaire du dogme » (XV, 1950-51), où il met en évidence le principe dogmatique revendiqué par St Paul dans I Cor. contre les charismatiques ; « L'ordre dans l'Eglise selon les Pastorales » (X, 1948), où le principe du droit et de la succession apostolique sont mis en vive lumière ; « La nature de l'exhortation apostolique selon Rom. XII, 1-2 » (VII), liée au droit divin de la mission de l'apôtre. D'autres études touchent aux relations entre « prédication et culte de l'Eglise » (XVII) ; à la morale et à l'existence chrétienne : « Edification selon I Cor. » (XI) ; « La charité selon I Cor. 13 » (XIII) et « La loi parfaite de liberté » (XIV), qui datent des années 1948-1949.

Ce furent néanmoins les relations entre l'Eglise et le monde, à une époque où elles se faisaient brûlantes, qui préoccupèrent d'abord l'auteur et donnèrent lieu à certains articles, retenus dans ce recueil : « Jugement sur l'Etat selon le N.T. » (I, 1932), « L'Antéchrist selon Apoc. XIII » (II), « Jésus et Pilate selon l'Evangile de S. Jean » (VI) et « Le sens de l'histoire selon l'Apoc. » (XVIII), non encore publié.

Enfin, notre époque se caractérisant par une rencontre nouvelle entre Juifs et païens, l'A. fut amené à étudier « le mystère d'Israël » (XVI), « Le problème de la mission aux païens dans l'Eglise apostolique » (VIII) et la situation des Juifs et des païens selon Rom. 1 et 2 (III et IV) par rapport au salut. Une étude plus récente sur le prologue de S. Jean (XIX) semble bien résumer et caractériser la découverte que sont appelés à faire tous ceux qui, comme le Prof. Schlier, ont longtemps scruté dans l'Ecriture le secret des voies de Dieu : « la parole s'est faite chair ».

Si l'A. professe à bon droit — c'est bien là le sens de sa conversion — que l'Ecriture Sainte conduit au delà d'elle-même, vers l'Eglise qui est le sacrement de la Parole et l'arche d'alliance, où elle est gardée, sa méthode n'en est pas moins rigoureuse et c'est dans une fidélité scrupuleuse au témoignage apostolique inscrit dans le N.T. qu'il en est arrivé à ces conclusions. Ses travaux, modèle de probité scientifique, n'en ont que plus de valeur : n'est-ce pas un signe des temps qu'un catholique puisse accueillir et apprécier ces recherches qui datent presque toutes de la période évangélique de leur auteur et y trouver un nouveau motif d'espérer que l'Ecriture, loin de nous séparer, reste la voie royale qui doit nous mener et, peut-être un jour, nous réunir, à nos frères de la Réforme?

G. Dejaifve, S. J.

MORALE ET VIE RELIGIEUSE

W. Rauch (†). — *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie.* Hrsg. v. R. Schlund. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 14 cm., x-404 p.

On est reconnaissant à l'éditeur d'avoir rassemblé en cet intéressant volume les écrits relatifs à la morale de l'ancien archevêque de Fribourg, autrefois Privatdozent à l'Université de la même ville, ceux du moins qui survivent aux destructions massives de la guerre. Il s'agit d'abord d'un traité de « morale pour laïcs », en ce sens que toute la morale a été repensée en vue d'une présentation parfaitement adaptée et nullement scolaire. Après une morale générale, cet essai comprend la morale spéciale de la vie humaine et du mariage. La seconde partie réunit une douzaine d'articles sur des questions actuelles (caractère absolu de la morale, mariage, eugénique, stérilisation, questions de morale conjugale, propriété, mensonge, sacrement de pénitence, etc.). Morale centrée, nous dit l'auteur, sur une pensée, en effet partout présente : « Faire la vérité » (Jean, 2, 21). Cette priorité de la vérité répond bien au but de l'auteur et au besoin de solidité rationnelle de l'époque, très instinctive, que nous avons vécue. Il en résulte un fort accent mis sur l'ordre réel des choses, ordre lié intimement et

nécessairement à Dieu, et avec lequel l'homme de bien collabore. Et ceci ne contredit pas le primat chrétien de la charité, puisque l'amour de la vérité de l'agir humain aboutit, au terme, du moins implicitement, à l'amour de Dieu. Pourtant la communion filiale, âme de la vie morale chrétienne, apparaît moins. Sans doute, et de nouveau c'est précieux pour le but pastoral poursuivi ici, l'agir mesuré aux *réalités,* et ainsi à Dieu, aussi aux réalités révélées, l'agir perçu non seulement par la science, mais par la conscience, se découvre-t-il plein de grandeur objective, et muni des grandes forces naturelles (que confortera l'insertion au Christ) : « l'amour de la vérité, le sens et le désir profond de la beauté, de l'unité, de la réalité ». Mais la présence de la charité intratrinitaire ajoutera heureusement, comme adressé à tous, l'Evangile des conseils, par exemple l'appel à la virginité du Christ, si éclairant sur la vérité révélée du mariage-sacrement. R. Carpentier, S. J.

J. M. Rubert y Candau. — *Fundamento Constitutivo de la Moral.* El sentir y el querer en sus elementos basicos fenomenologicos. Madrid, Verdad y Vida, 1956, 24 × 17 cm., 216 p.

En cet ouvrage, qui suppose son œuvre précédente : Ser y Vida, Madrid 1950, l'auteur entreprend la recherche phénoménologique du fondement constitutif de la morale en suivant pas à pas les conceptions de Scheler. Parti de la structure essentielle de la connaissance, il étudie le sentiment, la tendance, les valeurs et les lois qui les régissent, le devoir et le bonheur, confrontant les positions qu'il décrit, et que souvent il critique, avec celles d'une phénoménologie qui se veut plus complète et plus spiritualiste. Il est amené en son dernier chapitre à examiner les idées de Scheler sur la vie sociale, ce qui le fait déboucher sur l'éthique finaliste d'Aristote et des Scolastiques et sur le problème de Dieu, où il laisse pressentir les solutions des conflits, autrement insolubles, créés par l'aspiration humaine et les luttes incessantes de la vie mutuelle. R. Carpentier, S. J.

R. Hauser et Fr. Scholz. — *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung.* Festgabe für Theodor Müncker. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 24 × 17 cm., 270 p. Prix : 18 Mk.

Pour célébrer les soixante-dix ans de leur ami ou de leur maître, les auteurs de ce livre ont réuni des études de grande valeur, qui toutes témoignent des orientations de l'éminent professeur Theodor Müncker, et de son attention méthodique au singulier en théologie morale. L'effort d'intégration de l'appel personnel et de la loi est représenté par des travaux sur la théologie de la liberté de conscience, les récentes directives du Saint-Siège en matière de morale de la situation, la vertu d'épikie, la théologie de l'éthique sociale, les fondements sociaux de la théologie morale. Sur le plan des recherches psychologiques, nous avons plusieurs exposés : aspects psychologiques de la personne morale, psychologie du dialogue religieux de piété et de respect; psychologie de la rencontre avec Dieu, relations entre la psychothérapie et l'ascèse, collaboration du psychiatre et du directeur d'âme. Enfin, dans le vaste domaine de la réalisation concrète, personnelle et sociale, des travaux sur le dimanche comme inspirateur de foi et de vie, l'éthique des délassements, le mensonge de nécessité, l'implantation d'organes, les fondements du droit naturel conjugal et familial, le devoir moral créé par la circulation, la motivation christologique dans la morale politique des diverses confessions chrétiennes, la méthode de l'enseignement religieux moderne. R. Carpentier, S. J.

Mgr E. Ranwez. — *Morale et perfection.* Coll. Morale chrétienne, 5. Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 19 × 14 cm., 246 p.

Au début de sa conversion, le chrétien traduit son amour dans la fidèle observation des commandements. S'il écoute l'appel de la charité au progrès, bien

vite il désire faire davantage : *mieux*. Répondant à cet appel, il croit alors pratiquer le libre don. S'il est parfois infidèle à ce libre choix du « mieux », même volontairement, il le regrette filialement comme une imperfection, mais n'y voit pas un acte de « péché », sinon qu'il découvre par là plus profondément en lui-même des dispositions générales immortifiées. Cela répond, semble-t-il, 1) aux aspirations d'une psychologie très saine : l'amour tend à dépasser l'obligatoire et se confond alors avec la générosité gratuite; 2) surtout à la nature de la charité, amitié infuse en participation de la très libre Agapè divine. Certes l'amour de Dieu est la grande *loi*; il ne saurait souffrir de se limiter *en lui-même*. Mais tout acte bon, vu à la lumière du primat de la charité, comporte la « forme » profonde d'amour — illimité — et une réalisation particulière, toujours limitée, de cet amour. Ainsi, *les actes que l'amour nous fait faire* se distingueront toujours en actes obligatoires et en actes meilleurs, simplement conseillés : par ceux-ci le chrétien tend librement à la perfection de l'amour. — C'est contre cette conception, que nous avons proposée avec beaucoup d'autres théologiens, que l'auteur a construit tout le présent livre. Selon lui, le mieux indubitablement connu comme « mieux pour moi », est obligatoire *sous peine de péché*. Il ajoute : véniel, mais si l'acte moins parfait comportait, quoique d'ailleurs *bon*, un refus d'amour, une limitation de l'amour, ne se trouverait-on pas en matière essentiellement grave? Pour soutenir son affirmation, l'auteur, après des « notions de base » (terminologie, obligation, etc.), expose les « options irréprochables » de la conscience qu'il préconise. Il ajoute des corollaires sur la vocation et sur les règles religieuses non préceptives et diverses annexes. — Si cet exposé baignait dans la sérénité, comme on s'y attendrait entre deux opinions toutes deux ferventes pour la perfection, nous en serions heureux : nous respectons l'opinion de l'auteur... et nous nous refusons à en faire un drame! Mais au contraire, le texte, par trop polémique, présenté au nom d'une « logique » qui se dit inattaquable, décourage la discussion. — Aux nombreux textes, souvent inefficaces, apportés par l'auteur (en ce sujet de théologie délicate, il fait vraiment flèche de tout bois, Xénophon, Quintilien, Gogol, Gandhi...), opposons seulement un texte et un raisonnement. Devant le II[e] Congrès des états de perfection, décembre 1957, Pie XII distinguait deux parts dans la perfection chrétienne, « l'une qui découle de la condition de créature et qui est obligatoire », l'autre, la perfection chrétienne dans son épanouissement concret, « la tendance habituelle et permanente qui, *dépassant tout ce qui tombe sous le coup de l'obligation, prend l'homme tout entier* pour le consacrer au service de Dieu ». Cette affirmation du caractère *objectivement non obligatoire* des réalisations de la perfection chrétienne, n'est en tout cas pas favorable au leitmotiv excessif de ce livre, selon lequel on serait *obligé sous péché* à toujours « opter pour le parti le meilleur ». — D'autre part, pour l'auteur, le « conseil » n'existerait que « dans l'abstrait » : il devient une obligation *sous péché* dès qu'il m'est adressé dans le concret à moi-même. Mais c'est là privilégier la conviction subjective par-dessus la norme objective (ici : le conseil pris objectivement), c'est donc rejeter le principe thomiste, du moins en ce point : les actes sont spécifiés par leur objet; c'est adopter une philosophie peu exacte (nous l'avons démontré ailleurs : *Dictionnaire de Spiritualité*, « Devoir d'état », t. III, col. 682-683), identique à celle qui, appliquée aux lois, conduit à la « morale de situation ». — Sans tomber dans ce piège, nous faisons, croyons-nous, œuvre de synthèse lorsque nous reconnaissons en nos divers écrits l'*appel* puissant à la perfection sous le nom analogique d'« obligation d'amour », inclination de la grâce, connaturalité vertueuse (saint Thomas), délectation victorieuse (saint Augustin), « liberté » dépassant la loi (saint Paul), que la tradition spirituelle a toujours reconnue et qui nous attire à tout ce que l'Aimé divin désire : « Suis-moi ». Ce libre attrait généreux, base rénovée en Jésus de la vie morale chrétienne, antidote au rigorisme comme au relâchement, l'auteur en a peur : cela n'engagerait à rien. A propos du « mieux » lui-même, la charité devrait tenir l'homme sous la menace du péché. Sinon ce serait trop facile... — « Donnez-moi quelqu'un qui aime, répond saint Augustin, et il me comprend ». « L'amour parfait chasse la crainte », répond saint Jean. « Rien n'est fort comme l'amour », répond l'Esprit Saint dans ses Ecritures. Enfant du Père

en Jésus, le chrétien est *tourné vers le mieux*. Aimer le Père et toute sa volonté, et vouloir progresser dans cet amour, c'est sa tendance profonde, *la grande loi*. Mais, fidèle à tous ses devoirs précis, il choisit alors librement *tel mieux*, imitant, en cela du moins, l'Amour que lui infuse la Trinité, lequel est entièrement gratuit.

R. Carpentier, S. J.

Dr A. Stocker. — *De la psychanalyse à la psychosynthèse*. Coll. Bibliothèque des archives de philosophie. 2e section. Logique et psychologie, II. Paris, Beauchesne, 1957, 23 × 14 cm., 256 p. Prix : 1.000 frs.

Ce livre, destiné au grand public, décrit d'abord la doctrine freudienne en suivant ses développements historiques, présente ensuite une conception psychologique de la nature humaine qui entend tenir compte de l'ensemble de la personnalité, critique alors les interprétations de Freud en en formulant de plus simples, et propose pour finir une « psychosynthèse », où la « sublimation » est remplacée par la valorisation de l'esprit et qui s'appuie sur la parabole psychologique de Daim, axée sur l'Absolu, schéma qu'il complète d'une façon originale. C'est le droit de l'auteur, qui autrefois a professé le freudisme, de proposer une interprétation psychologique de la personnalité qui, à aucun moment, ne fasse systématiquement abstraction de l'équilibre total, une « psychosynthèse » qu'il juge plus féconde que la « psychanalyse ». Pour expliquer la divergence entre la nature et le sujet existentiel, lequel peut se construire un masque bouleversé, il use d'une terminologie métaphysique, qu'on accusera peut-être de donner le change, mais non de trahir la pensée chrétienne, puisque le terrain de l'expérience psychologique sur lequel il se meut, n'est pas et ne saurait être celui de la déduction métaphysique. De toutes façons, les travaux du psychiatre de Genève aideront à défendre l'opinion contre des engoûments imprudents.

R. Carpentier, S. J.

B. Schöpf. — *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*. Coll. Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 5. Ratisbonne, Pustet, 1958, 22 × 14 cm., XVI-270 p. Prix : 18 marks.

Le fait d'enlever la vie a toujours été considéré comme posant un problème éthique de très grande importance. Au début de l'ère chrétienne, il existait à son sujet des réponses d'inspiration philosophique, juridique et religieuse, provenant de traditions diverses : grecque, romaine, judaïque, néo-testamentaire. Comme dans pas mal d'autres domaines, la patristique fut acculée à opérer, ici aussi, une synthèse. Pour sa part, l'auteur s'est borné à reconstituer ce travail d'élaboration assimilatrice pour l'époque de l'Eglise primitive, depuis Clément de Rome jusqu'au concile d'Elvire. Il l'a fait successivement pour chacun des cas où la licéité de la suppression de la vie pouvait être soumise à discussion : homicide pour motifs cultuels ou religieux; suicide; euthanasie; légitime défense; nécessité extrême; jeux du cirque; infanticide; peine de mort; tyrannicide; opérations militaires. Certains de ces cas, tels l'euthanasie et la nécessité extrême, ont été à peine effleurés par la pensée chrétienne primitive. D'autres, ceux surtout qui se trouvaient posés par les nécessités de la vie quotidienne, ont retenu très largement l'attention. Ainsi les sacrifices humains, aussi bien ceux des cultes païens que ceux de l'ancien Testament, ont fait l'objet de nombreuses remarques et interprétations de la part des premiers auteurs chrétiens.

La licéité du suicide, surtout dans certaines situations critiques, ou celle de hâter le moment de sa mort, a été discutée par plusieurs écrivains. Leur réponse est ordinairement négative, mais devant certains cas ils se font l'écho de l'opinion publique sans remarquer l'illogisme de leur attitude. Ainsi Tertullien qui approuve le suicide de Lucrèce. Le même Tertullien s'exprime aussi très longuement sur divers problèmes concernant l'infanticide. Sa doctrine à ce sujet fait l'objet d'un

exposé détaillé. On sait qu'il était violemment opposé à tout avortement, mais qu'il permettait l'embryotomie dans le cas où la vie de la mère ne pouvait être sauvée autrement. Il y avait aussi des circonstances où la mise à mort n'était pas intrinsèquement mauvaise, mais où les écrivains anciens interdisaient de telles actions aux chrétiens, p. ex. exercer la fonction de bourreau ou participer à un engagement militaire. Quant au tyrannicide, les auteurs orientaux surtout, loin de le blâmer, lui sont très favorables. Les raisons foncières de ces diverses prises de position sont dégagées avec clarté : idée d'une loi naturelle, souverain domaine de Dieu, exemple du Christ, prescriptions mosaïques et évangéliques, « horror sanguinis » instinctive. Excellente contribution à l'histoire des théories morales.

R. Mols, S. J.

La Vie Religieuse. Documents pontificaux du règne de Pie XII rassemblés et commentés par R. Carpentier, S. J. Coll. Documentation Catholique « Qu'en pense l'Eglise? ». Paris, Bonne Presse, 1959, 19 × 14 cm., 320 p. Prix : 8,35 N.F.

R. Carpentier, S. J. — *Témoins de la Cité de Dieu.* Coll. Museum Lessianum, Section théologique, 15. 6e édit., Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 20 × 13 cm., 204 p. Prix : 69 frs b.

1. Ce travail présente de grands mérites. Avant tout celui de nous faire connaître la pensée de l'Eglise en cette époque de renouveau et d'adaptation de la vie religieuse qui a marqué le pontificat de Pie XII. Mais on y trouve bien plus en fait qu'une compilation de documents. L'auteur, après avoir recueilli ceux-ci — environ 206 — de façon exhaustive (voir la liste pp. 276-296) les a utilement groupés en 22 chapitres sous quatre grandes rubriques : a) Nature de la vie religieuse : elle ressort entre autres des deux discours de Pie XII, en 1950 et 1957, aux Congrès généraux des Etats de perfection. Le texte intégral de l'encyclique *Sacra Virginitas* nous met « au cœur » de ces Etats; b) renouvellement et adaptation : on trouve ici diverses expressions de la pensée du Souverain Pontife et la charte des institutions nouvelles qu'elle a suscitées; c) sous le titre « Services de l'Eglise » sont reproduits des documents ayant trait à diverses formes de l'apostolat religieux; d) enfin, la rubrique « Ut sint unum » groupe des allocutions et lettres adressées à divers Ordres et Congrégations. Tous ces documents sont présentés, brièvement commentés s'il y a lieu. Ainsi le lecteur est-il grandement aidé à en saisir la portée; il ne pourra être que très frappé de ce que « pense l'Eglise » de la vie religieuse. Ce travail rendra particulièrement service aux prêtres que le ministère met en contact avec les âmes préoccupées de perfection. Signalons aussi la publication, en appendice, de la liste, complète aussi, des religieux béatifiés et canonisés sous le Pontificat de Pie XII.

2. Les lecteurs de la *N.R.Th.* connaissent cet ouvrage qui leur a été présenté, dans ses premières éditions, comme un excellent résumé théologique et ascétique de l'état religieux, centré sur l'Eglise (1958, p. 966). La 6e édition paraît sans apporter de changements à la précédente, sauf qu'elle a inséré la *Présentation* spécialement bienveillante, composée pour l'édition italienne de ce livre par Son Excellence le T. R. P. (aujourd'hui Son Eminence le Cardinal) Larraona, secrétaire de la S. Congrégation des Religieux.

E. Bergh, S. J.

DEVOTION AU SACRE-CŒUR

A. Bea, S. J., H. Rahner, S. J., H. Rondet, S. J. et F. Schwendimann, S. J. — *Cor Iesu.* Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII « Haurietis Aquas ». I. *Pars theologica.* II. *Pars historica et pastoralis.* 2 vols, Rome, Herder, 1959, 24 × 17 cm., xvi-780 et vi-662 p. Prix : 12.000 lires broché; 14.000 lires relié.

Cet ouvrage considérable, qui a pris occasion de l'encyclique « Haurietis aquas » pour traiter un certain nombre d'aspects de la dévotion au Sacré-Cœur, devait être offert en hommage au Pape Pie XII. Dans la première partie, théologique, trois études ont plus directement pour objet l'encyclique : une étude de celle-ci et des deux encycliques précédentes (P. A. de Aldama), l'objet du culte du Sacré-Cœur (P. Filograssi), le culte du Cœur Immaculé de Marie selon « Haurietis aquas » (P. Lakner). Les études scripturaires concernent la révélation de l'amour de Dieu (P. Kahmann) et les symboles de cet amour (P. Criado) dans l'Ancien Testament, le Cœur du Rédempteur dans S. Paul (S. Garofalo), le passage de Jean 7, 38 (P. Stanley). La patristique est représentée par une étude sur l'amour du Christ pour les hommes dans les écrits de saint Augustin (P. Boyer). Sur l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, des réflexions théologiques nous sont présentées par le P. H. Rahner. Dans le domaine liturgique, une étude est faite sur les messes du Sacré-Cœur (P. Bugnini). De tendance plus spéculative sont les travaux sur les rapports du Sacré-Cœur avec la Sainte Trinité (P. Ciappi), avec le S. Esprit (P. Diepen), avec le Corps Mystique (P. Lécuyer), avec l'Eglise, Corps et Epouse du Sauveur (P. Tromp), avec la Messe (P. Solano). L'amour dans la psychologie du Christ est étudié par C. Colombo. La théologie du symbole, esquissée par le P. K. Rahner, déborde de loin la dévotion au Sacré-Cœur, mais est aussi susceptible de mieux la faire comprendre; elle s'appuie sur des considérations du mystère de l'Incarnation et de l'économie sacramentelle, ainsi que sur des conceptions plus philosophiques du corps comme symbole de l'homme; elle insiste sur le fait que le symbole doit être regardé comme expression d'une réalité intérieure qui le remplit. Le P. Leeming traite de la consécration au Sacré-Cœur, tandis que le péché et la réparation sont envisagés par Mgr Piolanti et le P. Rondet.

Le second volume, consacré à des travaux de portée historique et pastorale, comprend notamment une histoire de la dévotion au Sacré-Cœur dans plusieurs ordres religieux : dans la tradition bénédictine (Dom J. Leclercq), chez les Dominicains (P. Walz), dans les ordres franciscains (PP. L. di Fonzo et G. Colasanti), dans la Compagnie de Jésus (P. Schaack). Il faut y ajouter une nomenclature, établie par le P. Bergh, des congrégations religieuses dont le titre atteste une dévotion spéciale au Sacré-Cœur. Pour l'histoire plus générale de la dévotion, il y a les études de Dom C. Vagaggini sur sainte Mechtilde et sainte Gertrude, du P. Zorè sur sainte Marguerite-Marie Alacoque à la lumière de l'encyclique « Haurietis aquas », de B. Matteucci sur le Synode de Pistoie. Le P. Gordillo traite de la dévotion orientale au Sacré-Cœur. Pour le domaine strictement pastoral, il y a une seule étude, celle du P. Schwendimann, sur la dévotion au Sacré-Cœur et l'apostolat d'après l'encyclique; cependant trois autres études qui concernent la spiritualité ont aussi une valeur pastorale : la dévotion au Cœur de Jésus et la spiritualité contemporaine (P. Holstein), l'influence salutaire, sur la vie psychique de l'homme, de la réparation telle qu'elle est exercée dans le culte du Sacré-Cœur (P. Le Blond), la dévotion au Sacré-Cœur dans la crise culturelle des temps présents (R. Graber). Le volume se termine par un aperçu historique, très étendu, de la littérature relative au Sacré-Cœur, depuis la fin du XVII[e] siècle jusqu'à nos jours; cet aperçu, dû au P. Tucci, est remarquablement documenté et comporte un excellent ensemble de renseignements bibliographiques. La somme impressionnante de travaux contenus dans les deux volumes constitue une fort belle contribution à l'approfondissement théologique de la dévotion au Sacré-Cœur et à la mise au point de son histoire.

J. Galot, S. J.

La enciclica « Haurietis Aquas ». Comentarios teologicos. Vol. I. Coll. Estudios teologicos sobre los Sdos Corazones. Madrid, Cocul, 1958, 24 × 17 cm., 370 p.

Voici la première publication de la Société Théologique des Sacrés-Cœurs, fondée en 1957 en Espagne, lors d'une semaine d'études tenue à Valladolid. Les rapports de cette semaine se présentent comme des commentaires théologiques

de l'encyclique *Haurietis aquas*; à vrai dire, ce ne sont des commentaires qu'au sens large du mot, car seule l'étude du P. Solano porte directement sur l'encyclique, en la comparant aux documents antérieurs du Magistère; en général il s'agit plutôt d'études sur des thèmes traités par l'encyclique. Deux études scripturaires ont pour objet la dévotion au S. Cœur dans l'Ancien Testament (A. Colunga) et le passage de Jean 7,37-39 (Serafín de Ausejo). En envisageant l'histoire du culte du S. Cœur, le P. J. M. Alonso insiste sur la valeur relative des manifestations historiques, et signale l'écueil qu'il y aurait à vouloir les clicher une fois pour toutes. Le P. J. Calveras relate les controverses sur l'objet du culte; L. Herrán veut exposer le fondement du symbolisme, et F. Camprubí examine le problème iconographique. Les autres travaux concernent l'analogie entre Cœur de Jésus et Cœur de Marie (J. M. Alonso), les rapports entre le Cœur de Jésus et les vérités ou dogmes fondamentaux : Trinité, Christologie, Grâce, Corps Mystique, Royaume de Dieu (B. Aperribay, A. de Luis, J. M. Igartua), la consécration individuelle et sociale (R. P. Villanueva). Un bref article de M. González : « Crise ou évolution dans le culte du Sacré-Cœur? » semble montrer qu'une crise de la dévotion est inconnue en Espagne. Souhaitons que la nouvelle Société puisse continuer, par des études de plus en plus approfondies, à l'élaboration d'une solide théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. J. Galot, S. J.

M. Denis, S.C.J. — *Le mystère de l'amour divin.* Théologie et culte du Sacré-Cœur. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1959, 19 × 15 cm., 236 p. Prix : 850 frs.

Le titre du livre exprime bien la manière de comprendre, de justifier et d'expliquer le culte du Sacré-Cœur : c'est le culte adressé à l'amour divin. L'auteur relate la révélation de cet amour dans l'Ecriture, puis l'attention au mystère de l'amour divin dans la tradition de l'Eglise, attention qui s'est notamment traduite par la dévotion au Sacré-Cœur. Ainsi entendue, cette dévotion n'est plus une dévotion particulière, mais la dévotion centrale de la religion chrétienne. Comme attitudes pratiques de cette dévotion, l'auteur cite, conformément aux encycliques pontificales, la consécration à l'Amour et la réparation. L'ouvrage est vraiment digne d'éloges pour avoir mis en relief, avec tant d'insistance, que l'essence du culte du Sacré-Cœur réside dans la vénération de l'amour du Christ et dans une association à son sacrifice d'amour. Signalons que, du point de vue iconographique, l'auteur estime que la meilleure image du Sacré-Cœur, à l'heure actuelle, et même ordinairement, est le Crucifix; le côté transpercé du Sauveur paraît le plus expressif symbole de son amour. J. Galot, S. J.

J. M. Le Blond, G. Didier, etc. — *Le cœur du Christ et le désordre du monde.* Le Puy, X. Mappus, 1958, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 750 frs.

Le culte du Sacré-Cœur nous remet sous les yeux deux vérités capitales : l'amour de Dieu pour nous, et le désordre du péché. Ce sont ces deux vérités que ce volume, formé de plusieurs études dues à divers auteurs, a voulu mettre davantage en lumière. Ainsi le P. G. Didier montre comment en Jésus Dieu a pris un cœur humain pour nous aimer, tandis que le P. R. Marlé définit le sens du péché, mais souligne avec raison que son sens véritable ne se découvre que dans la perspective du Dieu d'amour. Le P. H. Rondet décrit l'amour de Dieu qui appelle notre amour et ne reçoit une réponse parfaite que par le Cœur de Jésus; puis il s'attache à l'esprit de réparation qui anime cette réponse du Christ et doit inspirer la nôtre; enfin il signale certaines dimensions actuelles du Culte du Sacré-Cœur. Cette adaptation à la mentalité actuelle fait l'objet d'une étude du P. J.-M. Le Blond, qui établit la correspondance entre le culte du Sacré-Cœur et la nature humaine telle que la reconnaît la psychologie moderne. Auparavant, dans une autre étude, il avait abordé la question d'une manière plus fondamentale en considérant le Christ comme Celui en qui se restaurent la paix

et l'ordre du monde. Le P. G. Salet, rappelant « ce qui manque à la Passion du Christ », relève l'importance de notre rôle dans l'œuvre rédemptrice. Ces pages témoignent du zèle qui se manifeste ces derniers temps dans l'Eglise pour revivifier la dévotion au Sacré-Cœur, en comprenant mieux sa signification profonde.

J. Galot, S. J.

Proceedings of the First Precious Blood Study Week. August 6-8, 1957. Rensselaer (Indiana), Saint Joseph's College, 1959, 23 × 15 cm., XVIII-374 p.

Les Pères américains de la Société du Précieux Sang ont organisé pour la première fois une semaine d'études, dont voici la publication. Elle concerne à la fois la doctrine, l'histoire et les aspects pastoraux de la dévotion au Précieux Sang. On est heureux d'abord de constater que la distinction est bien marquée entre la dévotion fondamentale au Rédempteur et les dévotions particulières, ici la dévotion à son Sang. En outre, la préoccupation des divers auteurs qui ont contribué au volume a été d'insister sur l'ensemble de l'œuvre rédemptrice, qui seule donne une signification au Sang du Christ dans notre salut, et sur les attitudes spirituelles, sans lesquelles la dévotion au Précieux Sang serait inefficace. Signalons le problème théologique posé par le P. J. Lazur à propos des reliques du Précieux Sang actuellement vénérées dans l'Eglise : ce sang du Christ lui est-il uni hypostatiquement? On comprend que le P. Lazur réponde négativement, en marquant la différence qui existe entre ces reliques et l'état du sang du Christ pendant le *triduum mortis*. Il est vrai que le problème n'est réel que pour autant qu'il existe des reliques anthentiques de ce Sang; on aurait pu souhaiter une investigation historique plus approfondie sur ce point, car on peut difficilement se défendre de quelque malaise à lire que le Sang conservé à Weingarten vient de Longin, tandis que celui de Bruges vient de Joseph d'Arimathie, selon des témoignages fort tardifs. Mais, comme le montre suffisamment tout le volume, l'essentiel de la dévotion au Précieux Sang réside ailleurs : il est dans une dévotion à la Rédemption opérée par le Christ; c'est par là que cette dévotion particulière rejoint la dévotion fondamentale du chrétien.

J. Galot, S. J.

SPIRITUALITE

C. V. Truhlar, S. J. — *Structura theologica vitae spiritualis.* Coll. Collectanea spiritualia, 7. Rome, Univers. Grégorienne, 1958, 23 × 15 cm., VIII-220 p. Prix : 1.300 lires.

Dans ce nouvel ouvrage, on retrouvera toutes les qualités de clarté, de pondération, d'information qui recommandent les livres du professeur de l'Université Grégorienne. Ce sont les grandes questions de la vie spirituelle qui sont ici traitées. Sans pouvoir entrer dans tout le détail souhaitable, signalons d'abord les questions classiques sur la notion de théologie spirituelle, ses sources et ses méthodes, sur la nature théologique de la perfection chrétienne aussi, les divers aspects qui la caractérisent et leur synthèse. L'auteur s'attache alors à des questions moins élucidées, mais non de moindre importance. Il s'efforce de fixer ce qu'il appelle la structure théologique des diverses influences qui s'exercent dans le domaine de la vie spirituelle. C'est ainsi qu'il étudie à la suite les influences de la grâce elle-même, puis du démon; ensuite les influences du substrat psychophysique humain et du monde. A cette théologie des influences succède la théologie de la réponse chrétienne à ces divers courants. Signalons à ce propos les pages qui nous ont paru les plus dignes d'attention, nous voulons dire, celles qui traitent de la théologie de l'exercice spirituel, du désir de la perfection, ainsi que celles qui concernent la théologie de la prière et la théologie spirituelle du travail.

On le voit. Pareil ouvrage répond à des besoins souvent exprimés et est donc appelé à rendre de grands services. A. Thiry, S. J.

Card. Lercaro. — *Méthodes d'oraison mentale.* Le Puy, X. Mappus, 1958, 23 × 15 cm., VI-367 p. Prix : 1.500 frs.

C livre important que Son Eminence le Cardinal Lercaro écrivit lorsqu'il était curé de la paroisse de Sainte-Marie Immaculée, à Gênes, est le fruit d'une pensée profondément apostolique. Il vise à rappeler la nécessité de l'oraison et de l'oraison méthodique pour tous ceux qui, dans l'Eglise, sont appelés à un état supérieur, surtout s'ils doivent se dépenser dans les activités d'une charge pastorale qui les met en contact permanent avec le monde.

Le premier chapitre a pour but immédiat de mettre en lumière la nécessité de l'oraison méthodique dont les formes diverses sont présentées dans le chapitre suivant. Il s'attache alors à nous présenter de façon plus développée six méthodes caractéristiques : méthode ignatienne (chap. III, V et IX), méthode salésienne (chap. IV), méthode de saint Alphonse de Liguori (chap. VI), de Saint-Sulpice (chap. VII), de saint Jean-Baptiste de la Salle (chap. VIII) et du Carmel (chap. X). Chacune de ces méthodes est replacée dans son contexte historique, ce qui permet d'en mieux saisir la structure à partir des circonstances, du tempérament aussi et de la vocation propre de son auteur. Vient ensuite une étude des diverses formes de prière qui peuvent, au moins dans une certaine mesure, suppléer à l'oraison. Trois chapitres consacrés à l'oraison affective, à l'oraison de simplicité, à l'oraison mentale virtuelle terminent l'ouvrage.

Chacun sera reconnaissant à Son Eminence le Cardinal Lercaro des fortes leçons qu'il rappelle à notre temps. Ses avertissements peuvent paraître sévères, mais il est trop clair que l'expérience ne cesse de les justifier. A. Thiry, S. J.

Ch. Massabki, O.S.B. — *Le Christ rencontre de deux amours.* Paris, Edit. de la Source, 1958, 19 × 14 cm., 1572 p. Prix : 2.850 frs.

Il fut un temps, au moyen âge, où la théologie monastique se souciait tout à la fois d'instruire et d'exhorter. Dom Massabki renoue avec cette tradition, si jamais elle fut interrompue. Nés d'entretiens privés, transformés en conférences religieuses, les propos de l'auteur, moine de l'abbaye Sainte-Marie, à Paris, sont devenus le volume que voici où ne sont épargnés ni le papier de l'imprimeur ni le temps du lecteur. Ils constituent « une synthèse de tout le dogme chrétien envisagé sous l'angle de l'amour ». En voici les grandes sections : Dieu est amour en trois personnes ; en ceux qu'il a créés il a inscrit un ordre de l'amour, mais le péché a introduit le désordre ; dans le Christ s'opère la rencontre parfaite de l'amour de Dieu et de l'amour de l'homme et par Lui s'instaure dans notre monde un nouvel ordre de l'amour qui se prolonge dans l'Eglise par la vie de la grâce, la prière et les sacrements. L'A. ne craint pas d'entrer dans certaines controverses théologiques, telle celle *de auxiliis,* et même de prendre position ; mais l'abondance des citations, même littéraires, les digressions, sur le chant grégorien et la danse, par exemple, le recours fréquent à l'histoire sainte compensent largement ce que la théologie peut avoir, à certaines heures, de rébarbatif pour les laïques, et même pour les clercs. Cet ouvrage se soucie sans cesse de faire apparaître les liens du dogme avec la morale, la vie quotidienne et les problèmes de la vie spirituelle. Sa doctrine est sûre et avisée sur plus d'un point, tel le sort des enfants morts sans baptême ; et si certains ont pu relever quelques imprécisions de langage, ces chicanes n'affectent en rien la solidité de l'ensemble. J. Bouvy, S. J.

F. J. Thonnard, A.A. — *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin.* Paris, Bonne Presse, 1959, 20 × 14 cm., 824 p. Prix : 3.900 frs.

L'actualité de S. Augustin n'est pas à démontrer. Rationalisé et technifié, notre siècle sent, par ses élites, l'urgence de la spiritualité, de la spiritualité la plus vitalisée, celle de la grâce et de la charité, dont S. Augustin reste le premier et le plus grand docteur. Ce livre n'est pas un traité historique. Il entend exposer un ensemble complet de la vie spirituelle, tel qu'il résulte du progrès actuel de l'Eglise : rien de plus naturel en se mettant à l'école de S. Augustin. La doctrine de l'évêque d'Hippone déborde de toutes parts ce qu'on appelle un système. Dans son fond et dans sa présentation, elle est essentiellement ouverte, parce que reliée sans cesse directement aux sources de la vie humaine et divine. C'est ainsi qu'elle est centrée sur la charité. L'auteur ne pouvait choisir un autre centre de vision pour ordonner tout son ouvrage. D'abord les sources de la charité : la divine Trinité, amour inaccessible, contemplé dans l'âme, qui est son Temple, où elle devient désir, présence, possession, en proie cependant au drame du péché. Ce drame ouvre heureusement sur le Sauveur Jésus-Christ, où éclate le mystère d'humilité de Dieu, excès de l'amour divin. Le mystère du Christ est longuement décrit, avec celui de Marie et de l'Eglise, prolongé dans le mystère du Saint-Esprit, d'où découlent la grâce, les vertus, et un jour la gloire. La seconde partie est consacrée à l'ascension vers la charité. Avec S. Augustin, nous sommes au cœur du dynamisme de la vie divine : purification, combat, montée dans les vertus vers la paix, spécialement par la vie religieuse qui, comme l'histoire le montre, retrouve dans la pensée de S. Augustin sa vraie place : celle qu'occupait la « vita apostolica » dans les premières communautés chrétiennes. Enfin la troisième partie décrit l'épanouissement de la charité : par l'action de l'Esprit d'amour, la foi et l'espérance pénètrent dans le mystère divin, l'union et la contemplation nous y font demeurer. Tout se termine sur terre par le rayonnement de la charité, l'apostolat, un apostolat ecclésial centré sur la Cité de Dieu, à créer ici-bas, pour la préparer au ciel. Ce bel ensemble est réuni dans les 800 pages de papier-bible de cet élégant volume. Chaque exposé est précédé d'un résumé suggestif. Enfin, en notes, on a la joie de savourer, dans le latin original, les textes immortels du saint docteur. R. Carpentier, S. J.

G. Hudon, O.M.I. — *La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon.* Coll. Lex Orandi, 26. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 275 p. Prix : 990 frs.

Pour fonder la vie spirituelle sur des bases liturgiques et patristiques, l'œuvre oratoire de saint Léon offre de très riches enseignements. Et si l'on se rappelle que cette prédication s'adressait à de simples fidèles, on reste étonné de son élévation. Pour en saisir la portée, G. H. situe d'abord saint Léon dans son temps : les querelles christologiques ont orienté les pensées vers le Christ; les invasions barbares ont fait découvrir l'importance du pouvoir pontifical en même temps que l'unité spirituelle du Corps Mystique. Saint Léon tire parti de ces circonstances pour prêcher une spiritualité christocentrique et communautaire. Par le Christ, nous avons été créés et restaurés à l'image de Dieu. La perfection consiste à rechercher la similitude avec Dieu. Le Christ est modèle exemplaire, « sacramentum et exemplum », de cet idéal. Pour nous y conformer, trois armes surtout sont à notre disposition : le jeûne, la prière, l'aumône. Cette ascèse trouve son principal appui dans le rythme de l'année liturgique : rites et fêtes sont aussi des « sacramenta », épiphanies de la miséricorde divine en même temps que causes efficientes de notre salut. Pour rejoindre davantage la pensée de saint Léon, il aurait sans doute fallu mettre en relief le fait que cette ascèse n'est pas seulement moyen, « réseau d'efforts vertueux communautaires » (p. 256), mais aussi manifestation de la vie du Christ en nous.

On voit l'intérêt de ce livre. Une étude méthodique et une connaissance profonde des écrits du premier pape dont nous gardons une collection de sermons montre comment une dévotion authentiquement chrétienne est fondée sur le dogme, comment les attitudes morales et rituelles qu'elle enseigne expriment le mystère chrétien. L. Gallez, S. J.

Saint Ignace. — *Journal spirituel* traduit et commenté par M. Giuliani, S. J. Coll. Christus. Textes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 21 × 13 cm., 147 p.

La nouvelle *Collection Christus,* qu'inaugure ce volume, a pour but d'aider les âmes chrétiennes de notre temps en leur présentant la spiritualité ignatienne authentique et en mettant en lumière l'actualité de son message. On y trouvera les écrits spirituels d'Ignace et des grands jésuites, des biographies et des essais. Voici d'abord la première traduction française intégrale du *Journal Spirituel* d'Ignace de Loyola, suivie de celle de la *Délibération sur la Pauvreté,* qui lui est intimement liée. Les deux cahiers de notes autographes, conservés à Rome, n'intéressent les spécialistes que depuis une soixantaine d'années environ; aussi faut-il reconnaître que l'interprétation actuelle est encore imparfaite. Texte ardu à la lecture, destiné au feu plutôt qu'à l'édition, le *Journal* est, de tous les écrits d'Ignace, le plus difficile, le plus étonnant aussi : sa vie de prière durant l'année 1544 nous est livrée avec toutes les démarches et le cheminement d'une âme qui cherche la volonté de Dieu. Document et témoignage avant tout! Tous les problèmes philologiques et théologiques qu'elles posent encore laissent planer sur ces pages bien du mystère, que seules les études à venir pourront éclaircir; car la présente traduction ne vise pas tellement à l'avancement des recherches qu'à la présentation au grand public d'un texte qu'il ignorait jusqu'ici. L'introduction du Père Giuliani fait le point de nos connaissances actuelles; elle permettra au lecteur de ne pas se perdre dans cet ensemble de notes apparemment monotones. Il faut souligner l'effort tenté pour retrouver la trame spirituelle de la première partie, la plus importante, du *Journal,* celle où Ignace met en question la pauvreté des églises. Cet essai est, croyons-nous, le plus utile, peut-être également le plus exact de tous ceux quî ont déjà été avancés. (Seule l'interprétation des notations du 12 et du 13 février nous laisse hésitant). Le traducteur a respecté l'incohérence du castillan ignatien, tout en facilitant la lecture par un regroupement des phrases en paragraphes. On regrettera cependant l'insuffisance des notes explicatives, surtout d'ordre historique; en plus d'un endroit l'intelligence du texte en est restreinte (par ex., le 24 février, n° 74). Enfin quatre reproductions de l'autographe mettront le lecteur en contact plus direct avec l'œuvre. M. Gilbert, S. J.

Saint Ignace. — *Lettres* traduites et commentées par G. Dumeige, S. J. Coll. Christus. Textes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 20 × 13 cm., 527 p.

Cette nouvelle édition française des Lettres de saint Ignace de Loyola sera d'autant mieux accueillie que la précédente édition du P. Dudon est épuisée et que le P. Dumeige nous présente cette fois un choix de lettres nettement plus large que les précédents, qu'il l'accompagne d'un commentaire soigné et bien à jour et qu'il l'augmente d'une préface très éclairante.

Saint Ignace de Loyola a laissé la réputation d'un soldat sans lettres. Et cependant il a légué à la postérité outre ses Exercices spirituels, ses Constitutions, son Autobiographie et un fragment de Journal spirituel, un épistolaire qui ne compte pas moins de six mille huit cent treize documents. Ceux-ci ont naguère été publiés critiquement dans leur langue originale — espagnol, latin, italien — dans douze volumes des *Monumenta historica Societatis Iesu.* C'est sur le texte de cette édition que le P. Dumeige a traduit les deux cents lettres du beau volume que nous présentons. Sa sélection est heureusement éclectique et permet de se faire une bonne idée de l'ensemble. Pourtant l'éditeur a voulu mettre davantage en valeur la doctrine spirituelle du Fondateur de la Compagnie ainsi que la diversité de ses correspondants. Nul ne s'étonnera de retrouver dans ces Lettres, mais dans une lumière nouvelle, la doctrine des Exercices et des Constitutions. Mais il faut reconnaître qu'elles en constituent un commentaire ample et varié qui dissipe bien des obscurités et même des équivoques. Nulle part mieux que dans ces Lettres n'apparaissent les traits exacts de la doctrine ignatienne

de l'obéissance, du discernement des esprits, de la prière apostolique et de l'usage des moyens humains à la gloire de Dieu. A. Thiry, S. J.

L. Lallemant, S. J. — *Doctrine spirituelle.* Introd. et notes par Fr. Courel, S. J. Coll. Christus, 3. Textes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 20 × 13 cm., 412 p.

Comme les deux premiers de la collection, ce volume s'ouvre par une Introduction remarquablement sobre et dense. On y trouve un aperçu de la vie du P. Lallemant et de sa physionomie spirituelle, un relevé des sources et courants auxquels sa doctrine serait redevable, la mention de ses principaux disciples, écrivains ou missionnaires. Mais on saura particulièrement gré au P. Fr. Courel de préciser jusqu'à quel point l'ouvrage édité pour la première fois par le P. Champion en 1694 — près de 60 ans après la mort du P. L. — a chance de représenter la pensée personnelle de celui-ci. « Instructeur du Troisième An » — maître des religieux qui, après leurs études, accomplissent une dernière probation —, le P. L. leur adressait régulièrement exhortations et conférences. La publication du P. Champion contient simplement les notes rassemblées par le P. Rigoleuc et quelques-unes héritées du P. Surin. Mais à qui doit-on leur ordonnance? Les rédacteurs ont-ils respecté les proportions et les perspectives? Telle ou telle pièce n'aura-t-elle pas été détachée pour une publication séparée? Impossible de conjecturer comment se fût présentée *La Doctrine Spirituelle* si le P. L. l'avait lui-même composée, ce qu'il n'a point songé à faire. On comprend que le P. Courel ait pris le parti de reproduire l'édition princeps de Champion, avec quelques notes et d'indispensables corrections.

Autres problèmes sur lesquels le P. Courel a le bonheur de formuler des mises au point à quoi n'aurait pu aboutir la controverse Bremond-Pottier : Sur quoi se centre la *Doctrine*? Institue-t-elle une critique de l'action au profit de la vie contemplative? La spiritualité du P. L. s'avère-t-elle authentiquement ignatienne? Qu'on tienne compte de la situation : l'Instructeur parle à des confrères adultes, familiers des *Exercices* depuis dix ou quinze ans; ils ont achevé leurs études et se sont exercés à l'apostolat quelques années déjà. Dans ce contexte, l'insistance, d'ailleurs nullement exclusive, sur la loi intérieure et le discernement des esprits, apparaîtra en plein accord avec l'intention constante des *Exercices* : sous la lumière et l'influx du Verbe Incarné, promouvoir une purification toujours plus lucide et radicale de la conscience et du cœur, afin de libérer les motions surnaturelles. L'originalité de la *Doctrine* serait d'avoir traduit la leçon des *Exercices*, en la complétant par l'enseignement des *Constitutions* et la tradition vivante de l'Ordre, à des hommes engagés dans une vocation religieuse et apostolique, exigeant qu'on sanctifie l'action et se sanctifie par elle.

On pourra toujours discuter si le P. L. recommande davantage la docilité au Saint-Esprit ou la garde du cœur. Comme si l'une allait sans l'autre. Force est d'ailleurs de reconnaître dans les textes certaines outrances d'expression et la coexistence d'affirmations qui se corrigent mutuellement. Mais on ne s'étonnera point de voir le P. Courel conclure : « Lallemant... reste résolument optimiste sur l'orientation des appels qui nous entraînent vers le monde... Mouvement qui est bon, foncièrement, même s'il appelle et exige des purifications douloureuses. »

L. Renard, S. J.

J. Orcibal. — *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord.* Coll. Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses, 70. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 25 × 17 cm., IV-250 p. Prix : 1.500 frs.

Consacré à l'étude du conflit qui opposa, au début du XVII^e siècle, Carmes et Capucins, cet essai ne se borne point à décrire les escarmouches dans lesquelles s'affrontèrent, en nos pays, les trois représentants les plus qualifiés de l'esprit du Carmel nouveau, Anne de Jésus, Gratien et Thomas de Jésus, et les

défenseurs de la mystique rhéno-flamande. Derrière ce qui n'apparaît à première vue qu'un épisode sans grande portée, l'auteur recherche les causes profondes du conflit : si son âpreté peut s'expliquer par des rivalités d'ordre à ordre jointes à l'orthodoxie volontiers pointilleuse de l'Espagne, la raison profonde doit en être cherchée, au-delà de l'opposition de deux spiritualités, dans l'antagonisme, plus ou moins conscient, de deux formes de christianisme.

Oserions-nous avouer que cet intéressant travail, à cause des richesses mêmes d'érudition qu'ils nous laisse pressentir en de multiples allusions, nous a quelque peu laissé sur notre faim : on souhaiterait que l'auteur trouve le temps et la possibilité d'écrire sur la spiritualité de l'époque moderne le livre dont cette étude, par tout ce qu'elle suppose et tout ce qu'elle laisse entrevoir, semble bien n'être qu'un chapitre.

Page 120, lignes 15 et suivantes, on lira : « ici Lessius réfute avec force la proposition *Deus ut Deus est homo,* refusant même d'admettre comme saint Thomas l'avait fait, le *Christus ut homo est Deus* ». L. Renwart, S. J.

A. Vermeylen. — *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle 1600-1660.* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e série, fasc. 15. Louvain, Publications Universitaires, 1958, 25 × 16 cm., XI-298 p. Prix : 280 frs.

C'est l'auteur lui-même qui le dit : « Les recherches d'influence littéraire sont parmi les plus délicates qui soient et les affirmations dans ce domaine réclament de solides garanties » (p. VI). Cette réserve faite, reconnaissons d'emblée que l'auteur s'est montré pleinement conscient des exigences de son sujet. Sujet qui promettait d'avance un sérieux enrichissement d'un des secteurs les plus riches de l'histoire de la spiritualité. « Figure voyante entre toutes celles de la contre-réforme en Espagne », sainte Thérèse d'Avila « devait avoir plus que d'autres retenu l'attention des français » et exercé une influence large et profonde sur les divers courants spirituels du grand siècle. Pour déterminer cette influence, l'auteur s'est livré d'abord à une enquête d'ensemble. Ensuite, il a examiné de plus près la marque imprimée par la grande mystique espagnole sur saint François de Sales et sur une dizaine d'autres représentants majeurs de la spiritualité française. L'enquête d'ensemble a révélé une double voie de pénétration : le développement des fondations carmélitaines en France et la multiplication des éditions et traductions d'œuvres de sainte Thérèse. Le premier monastère fut fondé à Paris en 1604. Un quart de siècle plus tard, il y en avait 46. Tous ces établissements furent des centres actifs d'intense rayonnement thérésien, en contact permanent avec les plus grands noms de France, à commencer par les deux reines, natives d'Espagne. Plus grand encore fut le rayonnement des écrits : 67 traductions d'œuvres de sainte Thérèse parurent au cours du XVII^e siècle. Les principales sont dues à quatre traducteurs, Brétigny, Elisée de Saint Bernard, Cyprien de la Nativité et Arnauld d'Andilly. L'auteur consacre un paragraphe à vérifier leur exactitude. A ces productions il faut ajouter une trentaine de biographies et d'exposés de la spiritualité de sainte Thérèse. Il va de soi, dès lors, que celle-ci a profondément imprégné les principaux auteurs du grand siècle. Les livres VI et VII du « Traité de l'Amour de Dieu » présentent une dépendance frappante par rapport au « Château Intérieur ». Furent également marqués par la grande sainte, des jansénisants comme Pascal et le Grand Arnauld, des jésuites comme les Pères Richeome, Sirmond et Surin, un cardinal comme Richelieu, un salésien comme Camus. Seul Bérulle paraît ne pas avoir été influencé. R. Mols, S. J.

Frère Charles de Jésus (Charles de Foucauld). — *Œuvres spirituelles. Anthologie.* Edit. D. Barrat. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 18 × 11 cm., 826 p.

Les deux livres les plus importants publiés en l'année du centenaire du P. de

Foucauld et que nous recommandons chaudement à tous nos lecteurs, sont, outre sa correspondance avec l'abbé Huvelin, son père spirituel, éditée par l'abbé Six (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 331) l'anthologie de ses *œuvres spirituelles*. On n'y trouve pas un « auteur spirituel », mais un homme énergiquement disponible et fidèle, dans toute sa vie, à l'action de Dieu.

Dans la préface, Mgr de Provenchères remercie justement Denise Barrat pour le travail immense et effacé que lui demandèrent le choix et le groupement de ces extraits, publiés avec discernement et piété. Suivent deux notices d'un Petit Frère de Jésus, Milad Aïssa, burinant d'une main très sûre le profil de Charles de Foucauld et les étapes de son cheminement, soulignant en particulier son tempérament actif, énergique, sa lecture assidue de sainte Thérèse et surtout de saint Jean Chrysostome, plutôt que de saint Jean de la Croix. Pages denses et éclairantes pour le discernement des vocations : elles détourneront de la Fraternité ceux que Jésus appelle à le suivre dans la vie religieuse, mais par une autre voie que celle de Frère Charles. Viennent ensuite les textes : méditations, occupant un tiers du volume ; — considérations sur les fêtes de l'année ; — notes détachées ; — diaires de 1901 à 1916 (texte complet?) ; — projets de fondations religieuses (notamment le texte intégral des Constitutions des Petits Frères et des Petites Sœurs du Sacré-Cœur) ; — notes de retraites, etc. ; — 120 pages d'extraits de sa correspondance avec l'abbé Huvelin, Mgr Guérin, Marie de Bondy, Louis Massignon, etc. (en particulier, les deux lettres écrites le jour de sa mort), — une gerbe de quelques textes pour conclure : « nous verrons Dieu ». Tout n'est pas inédit. Suivent une table analytique des matières, la table des textes commentés (Genèse, Psaumes, Evangiles). L'édition n'est pas sans défauts. L'abbé Six les a signalés dans les Etudes d'avril 1959 (p. 67-68).

A. Hayen, S. J.

J.-Fr. Six. — *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 19 × 14 cm., 460 p.

Livre d'exceptionnelle valeur. Haute qualité scientifique : rigueur de la méthode, ampleur et exactitude de l'information, probité et pénétration de l'interprétation, clarté du style. En annexes : un index, une chronologie, une bibliographie fort soignée des écrits, inédits ou publiés, et des études consacrées au P. de Foucauld et aux Fraternités. Avec un extrême souci d'objectivité et de précision, l'auteur découvre la progression lente et continue d'une vie spirituelle, marquée par deux points de rupture : le premier, manifeste, est la conversion d'octobre 1886 ; le second, beaucoup moins évident et pourtant décisif, est le départ de la Trappe, le 23 janvier 1897. C'est à cet endroit que se situe la césure du livre, divisé en deux parties. Les six premiers chapitres retracent la jeunesse de l'enfant prodigue ; l'année de la conversion ; l'imitation de Jésus qui dominera toute la vie de Charles et la dévotion au Sacré-Cœur qui devient, à ses yeux, la première de toutes ; la maturation de sa vocation religieuse et le départ pour la Trappe le 15 janvier 1890 ; la vie du trappiste, sa soif d'absolu, l'influence de sainte Thérèse (et des ermites du Tardon), la préparation de la nouvelle et décisive étape du 23 janvier 1897. Celle-ci fait l'objet du premier chapitre de la seconde partie, « Agonie de Jésus » : Frère Marie-Albéric redevient Charles de Foucauld. Les chapitres VIII à XII suivent l'assimilation progressive de Charles à Jésus : vie cachée à Nazareth ; Jésus crucifié (l'année du sacerdoce et du départ pour l'Afrique) ; Jésus, Sauveur de tous les hommes ; Jésus, espérance des pauvres ; apôtre avec Jésus Sauveur. Les derniers chapitres dégagent admirablement la maturation d'une vie de prière et surtout d'une vocation de fondateur : *vie monacale*, mais *non séparée* des hommes (p. 280) ; pour sauver *le monde entier* (p. 289) ; la *Croix* étant de plus en plus au centre (p. 290) ; vie essentiellement missionnaire, *préparant* l'apostolat direct (pp. 287, 291, 307, 319, 332) ; bifurcation possible, non comme deux étapes successives, mais comme deux orientations distinctes, vécues à la fois par le P. de Foucauld (p. 282), des deux branches des Petits Frères de Jésus et des Petits Frères du ministère (p. 236, 240, 248, 323, 324 et 344-361).

Nous venons de résumer fidèlement, presque dans les termes mêmes de l'auteur, le « contenu » du livre. Et pourtant nous avons à peine insinué l'essentiel, la réalité objective dont veut nous faire part ce livre d'histoire. Certes, l'abbé Combes définit très justement la ligne du P. de Foucauld lorsque, dans *la France catholique* du 27 février 1959, il remarque avec insistance que la notion qui exprime le plus fidèlement sa vie entière est *la recherche de la plus exacte imitation de Jésus, le Modèle unique*. Mais lorsqu'on a clairement et fermement saisi cette *notion*, on n'a pas encore pénétré au cœur du livre, on ne l'a pas encore compris objectivement. On n'a pas davantage saisi l'intention de l'auteur (en rigueur de termes, il faudrait dire : on n'a pas encore été saisi par la réalité qui s'est révélée à l'auteur dans son effort de compréhension historique) lorsqu'on souligne, comme le fait la préface du P. Voillaume, que Dieu nous propose, dans le P. de Foucauld, « l'*exemple* d'un homme qui voulait s'enfouir dans le silence de Nazareth pour être plus certain de passer aux actes », d'un homme qui nous « *met en demeure* de ne pas en rester aux méditations et aux considérations, mais de passer (nous aussi) aux actes ». Cette préface fait comprendre le titre du livre : *itinéraire spirituel...*, mais le titre trahit *la réalité* qui donne *objectivement* leur sens à ces pages. Il n'exprime pas ce que Jean-François Six « a désiré passionnément que soit ce livre ». Le titre le moins infidèle (mais aussi le plus inacceptable pour un éditeur) eût été : « Jésus, route de Charles de Foucauld et notre route quotidienne », ou bien : « *Jésus, itinéraire de l'Eglise, aujourd'hui* ».

Tel est, en effet, le sens caché de la vie de Charles de Foucauld, « *la réalité objectivement présente dans ces pages* ». C'est pourquoi la charnière du livre est au chapitre VII : le 23 janvier 1897, jour du départ de la Trappe; Jésus *seul* conduit Charles de Foucauld par les Supérieurs qui, d'eux-mêmes, lui donnent congé. Même « signification » de la solitude, jusqu'à la mort, de l'homme appelé à fonder une communauté et à en mûrir la règle. Même « réalité » de sa vocation missionnaire qui, dans l'abandon à Jésus, se révèle davantage au moment de l'échec. Même approfondissement *réel*, jusqu'à la *res sacramenti*, de la dévotion eucharistique d'un prêtre conduit à se priver de la présence réelle et même de la messe, par la charité dans laquelle le garde, parmi les Touaregs, le corps de Notre Seigneur : l'Eucharistie ne fait pas de lui un fervent dévot du Saint-Sacrement, mais un frère universel; par l'action du sacrement, Jésus crucifié, dans le paroxysme de son amour, devient la vie tout entière de Charles de Jésus (voir en particulier les pp. 185-187 et sqq., 225, 244, 327, 330 sqq., 341, 365 sqq.).

Le *sens* de la vie de Charles de Foucauld, sa *réalité*, c'est Jésus lui-même. Dès lors, parce qu'il fait œuvre de vraie et rigoureuse histoire, l'*objet* précis qu'étudie l'auteur n'est pas le cheminement de Charles de Foucauld, mais la réalité même de la Voie qui s'empare de lui. Par le fait même, cet objet n'est pas un passé révolu. L'« itinéraire spirituel » que découvre le lecteur soucieux de compréhension objective, c'est *Jésus s'engageant pour toujours* dans Charles de Foucauld, bien plus que Charles ne « s'engage envers lui ». C'est la voie que Jésus « a inaugurée pour nous, récente et vivante », c'est « *Jésus, itinéraire unique de l'Eglise, aujourd'hui* » : *Christus heri et hodie, ipse et in saecula.*

A. Hayen, S. J.

I. Vallery-Radot, O.Cist. — *La mission de Dom Vital Lehodey.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 14 cm., 252 p. Prix : 465 frs.

C'est toute une page de l'histoire de la spiritualité française, allant des dernières années du XIX^e^ siècle à la moitié du nôtre, qu'a écrite l'auteur de ce beau livre. Après dix ans de vicariat, l'abbé Alcime-Jude Lehodey, poussé par une grâce intérieure, s'en vint frapper à la trappe de Bricquebec (Normandie), afin d'y partager la vie austère, laborieuse et priante des moines qui vivent dans son enceinte. Il désire travailler à être saint. « Je disais à Notre-Seigneur, a-t-il confié, que, s'Il m'accordait cinquante ans de vie religieuse, j'essayerais de le devenir ». Il se met tout entier au travail. Et voici que peu à peu, sous la conduite de l'Esprit Saint, il retrouve à travers l'ascèse et ses diverses pratiques, la mystique. Le secret de la sainteté, c'est de s'ouvrir à Dieu, de se laisser

prendre par Lui, de se livrer entièrement à Lui, avec, par et dans le Christ, sous l'action de l'Esprit. Ce qui y mène le plus sûrement, c'est l'esprit d'enfance et le saint abandon. A la mort du Père Abbé, Dom Vital est désigné pour lui succéder. Le chapitre général de l'ordre lui confie la refonte du Directoire spirituel, qui contient nombre de précieux conseils mais ne met pas suffisamment en relief, le rôle unique de l'amour. Dom Lehodey s'en acquitte avec un tact remarquable, sagesse toute surnaturelle. Deux livres surtout l'ont fait connaître au public : « Les voies de l'oraison mentale » et « Le Saint Abandon », deux livres tout simples mais toujours actuels, où la sûreté de la doctrine s'allie à l'expérience mystique. L'auteur y décrit en maître les cheminements de l'oraison : rencontre d'amour de l'âme avec Dieu, — et les conditions du saint abandon : sommet de l'amour. Tous ceux qu'intéressent les relations entre l'ascèse et la mystique ainsi que l'histoire de la « redécouverte » de celle-ci, liront avec un vif intérêt le livre du R. P. Irénée Vallery-Radot, et sans doute seront-ils mis en tentation de rouvrir ou d'ouvrir les livres mêmes de Dom Vital Lehodey... Puissent-ils y céder ! J. Delcuve, S J.

A. Delp, S. J. — *Honneur et liberté du chrétien.* Paris, Edit. de l'Orante, 1958, 19 × 14 cm., 214 p. Prix : 69 frs.

Jésuite allemand, le P. Alfred Delp fut pendu par les Nazis, le 2 février 1945, à 37 ans, après un procès haineux, « pour avoir refusé, selon ses propres termes, la religion de l'orgueil et de la violence et l'avoir fait comme catholique et comme jésuite. » C'est une des plus belles figures de la résistance spirituelle allemande à l'Hitlérisme. Deux photographies du Père, en tête de l'ouvrage, illustrent par leur contraste saisissant le chemin qu'il a parcouru. En 1937, c'est le jeune prêtre plein de fougue, de fierté, d'esprit d'entreprise, heureux d'être l'apôtre de Jésus-Christ et de lui porter témoignage par un effort quotidien de lucidité et de courage au sein des événements. En 1945, devant ses juges, il paraît vingt ans de plus ; à travers la longue épreuve des tortures physiques, des accusations infamantes, des alternatives d'espoir et de résignation, son amour du Christ a mûri, il s'est approfondi, dépouillé, intériorisé. « L'homme n'est jamais plus libre, avait-il dit souvent, que lorsqu'il s'est remis totalement entre les mains de Dieu ».

Les textes rassemblés et traduits par le R. M. Rondet, — extraits d'articles, instructions spirituelles, notes de journal, lettres — nous restituent un visage d'homme qu'il est impossible de ne pas aimer ; une introduction précise et substantielle nous aide à entendre leur témoignage. J. M. Faux, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Morale et psychologie

Fr. Tomas de la Cruz, O.C.D. — *El amor y su fundamento ontologico segun Santo Tomas.* Estudio previa a la teologia de la caridad. Rome, Pont. Athen. Angelicum, 1956, 24 × 17 cm., 82 p. — La thèse, dont cette brochure bien documentée est tirée, examine l'homogénéité de la conception de l'amour à travers les diverses œuvres du Docteur Angélique. Un premier extrait montre de manière convaincante que, du *Commentaire des Sentences* à la *Somme,* la nature de l'amour est présentée de façon plus synthétique et plus précise, mais en pleine continuité. Etudiant ensuite le fondement ontologique et les éléments essentiels de l'amour, l'auteur découvre dans les derniers traités des progrès bien marqués, mais sa conclusion est semblable. — R. C.

L'encyclique « Casti Connubii » sur le mariage chrétien (31 décembre 1930). Trad. franç. Commentaires par les PP. Villain et de Lestapis. Choix de textes pontificaux postérieurs à l'encyclique. Paris, Spes, 1955, 19 × 12 cm., 206 p. Prix : 360 frs. — L'éloge de ce petit volume n'est plus à faire. Cette nouvelle édition — 95e mille — a ajouté à l'Encyclique et à son commentaire très riche,

bases nécessaires de la connaissance du mariage selon la nature et la grâce, de nouveaux textes pontificaux (de Pie XI et surtout de Pie XII), compléments souvent indispensables, sur la préparation au mariage, sur la virginité, sur la condition et la dignité de la femme, sur l'avortement, la contraception, la stérilisation, la régulation des naissances, sur les relations de la famille et de la société, sur les déclarations de nullité en cour de Rome. — R. C.

A. Delépierre, S. J. — *Le mariage chrétien.* Bruxelles, Lumen Vitae, 1958, 22 × 14 cm., 90 p. Prix : 48 frs. — « Aimer, c'est exister ». Partant du fait de conscience qu'est l'amour, fait que la grâce reprend et élève sur un plan nouveau, l'auteur explique toute la nature du mariage comme réalisation de l'amour et institution divine, toutes deux surnaturalisées dans le mariage-sacrement et la charité. Cet exposé, très clair, méthodique, profond et dense sans excès, présenté sous une très belle couverture illustrée, est un instrument de choix pour assurer aux fiancés et aux époux de nos milieux citadins les connaissances équilibrées dont ils ont absolument besoin. — R. C.

G. et J. Lemaitre. — *L'amour est-il un plaisir?* Paris, Edit. Familiales de France, 1957, 19 × 13 cm., 180 p. — Un frère et une sœur ont réfléchi ensemble plusieurs années; mariés tous deux, ils ont continué à échanger leurs réflexions. Ce livre d'initiation à l'amour est des deux. D'assez nombreux textes sont signés tantôt du frère, tantôt de la sœur. Ajoutez une très longue expérience acquise par l'un et l'autre comme secrétaires de la revue : *Filles et Garçons en face de la vie.* Ces courts chapitres, concrets et alertes, examinent les problèmes et les résolvent à la lumière de la sagesse humaine et chrétienne. On peut les recommander chaudement dès que ces problèmes se posent (à la fin de l'adolescence). — R. C.

Puberté et problèmes sexuels de l'adolescence. Coll. du Centre d'études Laënnec. Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 375 frs. — Ce petit livre, qui réédite trois cahiers Laënnec, réunit les aspects médicaux, psychologiques et moraux du problème. Les exposés médicaux et psychologiques visent à rendre un compte exact des phénomènes pubertaires, normaux et pathologiques. Après quoi, une lettre à un éducateur prêtre envisage le problème moral dans son ensemble. Puis deux auteurs étudient la masturbation psychologique et la masturbation-péché. Sur ces questions difficiles, où il est si important aux éducateurs et aux directeurs de conscience d'adopter les attitudes exactes, on trouvera dans ces pages de nombreuses mises au point et directives, qui se présentent avec toutes les garanties scientifiques et morales souhaitables. — R. C.

J. de Courberive. — *Pour ou contre Freud?* Paris, Aubanel, 1956, 19 × 12 cm., 152 p. — Après avoir rappelé la distinction à faire entre la psychanalyse thérapeutique, dont l'efficacité regarde le médecin, et le système de Freud, l'auteur parcourt l'histoire personnelle du psychiatre, son œuvre, les grandes données de son interprétation psychologique et de la cure psychanalytique, puis ses idées sur l'esthétique, la philosophie, la morale. Chemin faisant, il justifie ou critique brièvement mais avec limpidité, en comparant avec d'autres psychiatres ou d'autres commentateurs. Il termine en comparant la « vision noire » de l'homme chez Freud et la doctrine théologique de la libido. Tout le mal vient de ce que Freud n'a jeté sur l'homme qu'un « regard d'en bas ». — R. C.

Dr A. A. A. Terruwe. — *Psychopathie en Neurose.* Ten gerieve van zielzorgers, Maaseik, Romen en Zonen, 1955, 20 × 13 cm., 154 p. Prix : 110 frs. broché, 125 frs relié. — Voici un petit livre que l'on peut recommander pleinement pour la préparation au ministère sacerdotal, direction d'âmes, enseignement du catéchisme et prédication; de même à tous ceux qui, à l'occasion de leurs relations, ont à reconnaître les anormalités éventuelles d'autrui. Les psychopathies et les névroses sont décrites, avec de nombreux exemples, de façon très claire, très pratique, avec leurs différentes formes, ainsi que la conduite à tenir envers elles. L'auteur adopte vis-à-vis du Freudisme une attitude très mesurée, « à la lumière de la psychologie thomiste ». — R. C.

J. DE COURBERIVE. — *Culture humaine à la portée de tous.* Paris, Aubanel, 1956, 19 × 12 cm., 160 p. — Petit traité pratique de culture psychique. Deux parties se divisent une série d'« aperçus » ; les premiers décrivent sommairement l'appareil psychique inférieur et supérieur; les seconds exposent la méthode pour accéder au self-government à partir des idées-forces, par la concentration, dont les diverses formes, spécialement la suggestion, sont expliquées par des exercices pratiques. Un petit lexique achève de mettre ce livre à la portée de l'ensemble des lecteurs désireux d'échapper aux forces déshumanisantes de la vie actuelle. — R. C.

Liturgie

A. BUGNINI, C.M. — *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia.* II. Ab anno 1953 ad annum 1959. Coll. Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». Sectio practica, 9. Rome, Ediz. Liturgiche, 1959, 25 × 18 cm., x-116 p. — Ce recueil est composé suivant les mêmes principes de classement et de numérotation que le précédent (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 1104) et rendra les mêmes services. Les textes sont donnés dans leur version originale, sans traduction latine s'ils ont été rédigés dans une langue moderne. Il eut été plus commode de terminer ce second volume soit à la fin de l'année 1958, soit à la fin du pontificat de Pie XII, par l'Instruction de Musica sacra et sacra liturgia; les cinq derniers documents, qui sont de S.S. Jean XXIII, auraient pu être reportés au volume suivant. Simple question d'ordonnance rationnelle d'une collection. — J. B.

Officium Hebdomadae Sanctae et Octavae Paschae cum Cantu iuxta ordinem breviarii, missalis et pontificalis romani. Editio typica. Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, 18 × 12 cm., XXIV-736-31* p. — Edition typique, commode et agréable, de la « quinzaine de Pâques », c'est-à-dire des offices liturgiques complets, avec l'annotation musicale des chants grégoriens, depuis les premières vêpres du dimanche des Rameaux, jusqu'à la messe du samedi *in albis* inclusivement. Dans les pages d'introduction, on trouvera le Décret et l'Instruction de 1955 et les *Ordinationes et Declarationes* de la S.C.R. de 1957. Page 469, dans la première oraison de l'action liturgique du Vendredi Saint, on a maintenu la version fautive *terrenae,* contre la lecture *terreni* du Sacramentaire Gélasien, auquel cette oraison est empruntée. — J. B.

J. PFAB, C.SS.R. — *De nieuwe rubrieken* volgens het Decreet van de Riten-Congregatie van 23 maart 1955. Coll. Romen's Compendia. Maaseik, Romen en Zonen, 1959, 17 × 11 cm., 197 p. Prix : 140 frs. — Renonçant provisoirement à refondre, conformément à la nouvelle législation, l'ouvrage aujourd'hui épuisé du P. P. Van Gemert, *Rubrieken van Missaal en Brevier,* dont il avait préparé la dernière édition de 1949 (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 322), le P. H. Van Groessen a préféré traduire de l'allemand le récent petit livre du P. Pfab, en y ajoutant quelques notes valables pour la Hollande et la Belgique. On y trouvera donc, comme complément à Van Gemert, toutes les dispositions nouvelles concernant le bréviaire, la messe et la semaine sainte, en une édition de poche fort commode. Page 92, DA 3039 nous paraît être une référence inexacte. — J. B.

A. M. SCHMITT, O.S.B. — *Martyrologe romain.* Nouv. édit., Paris-Tournai, Casterman, 1959, 22 × 15 cm., 609 p. — La traduction de 1953 (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 1103) a été mise à jour et augmentée d'un lexique géographique. On a tenu compte des simplifications apportées au calendrier liturgique par le Décret du 23 mars 1955. L'ouvrage reste tributaire de l'édition originale latine, dont on souhaite depuis longtemps la révision d'après les progrès de l'hagiographie (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 417-418). — J. B.

G. LEFEBVRE, O.S.B. — *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 107. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 126 p. Prix : 350 frs. — Le culte liturgique s'adresse au

Père, par le Médiateur entre Dieu et les hommes, son Fils, Jésus-Christ. Mais ce culte filial et cette sanctification de la communauté des fidèles, qui constituent la liturgie, s'opèrent sous la motion de l'Esprit Saint. Peu d'études, à vrai dire, ont été consacrées jusqu'à présent à définir ce rôle de l'Esprit dans la prière publique. Celui qui fut un des initiateurs du renouveau liturgique a mis au service de ce petit livre toute sa compétence et sa longue expérience monastique. Avec lui nous refaisons le cycle de l'année liturgique et nous découvrons l'action du Saint-Esprit dans le déroulement du mystère du salut. L'Esprit Saint a inspiré les Ecritures, les prophètes qui annonçaient le Messie, il est intervenu à l'Incarnation, il a ressuscité le Christ et celui-ci l'a envoyé à la Pentecôte. Dom Lefebvre interrompt un moment le cours de l'année liturgique pour nous faire voir l'action du Saint-Esprit dans les sacrements. Il termine par le temps après la Pentecôte, temps de la sanctification de l'Eglise par l'Esprit du Christ. — J. B.

A. DE SORAS, S. J. et L. RÉTIF. — *Le mystère pascal sagesse rédemptrice et engagement*. Coll. Lux Mundi. Paris, Edit. du Vitrail, 1958, 18 × 13 cm., 60 p. — Excellente brochure qui condense en quelques pages le fruit des meilleures publications récentes sur la Pâque chrétienne : « passage » en Dieu, à la suite et par la vertu du Christ, de l'homme comme personne et comme société, et avec lui de l'Univers. L. Rétif montre comment la liturgie pascale rénovée met en lumière cet enseignement et invite l'homme à s'engager dans ce mystère rédempteur. — J. B.

La Parole et le Pain. Le sacrifice de la messe. Livret des fidèles. 3e édit., Bruxelles, Secrétariat Interparoissial, 1958, 15 × 12 cm., 64 p. Prix : 10 frs. — Voici la réédition du livret des fidèles déjà largement répandu en Belgique pour favoriser les messes lues avec participation de l'assemblée. Un psautier réduit et un cantoral accompagnent l'Ordinaire de la messe. La typographie de certains textes devrait être revue à la suite de l'Instruction des Rites de septembre 1958. — J. B.

Chan. J. RABAU. — *La messe*. Notes doctrinales. Tournai, Centre diocésain de documentation, 1959, 17 × 12 cm., IV-200 p. Prix : 79 frs. — Les Directoires diocésains insistent sur la nécessité d'une catéchèse approfondie de la messe. Ces notes doctrinales, illustrées par des passages de la Bible et des liturgies anciennes, selon l'ordre des cérémonies, aideront les pasteurs à mieux comprendre le sens des rites et prières et la structure de l'action liturgique ; dans leurs sermons et monitions ils pourront en faire vivre leurs ouailles. — J. B.

Chan. J. RABAU. — *Célébration de la messe lue*. Malines, Dessain, 1958, 16 × 11 cm., IV-74 p. Prix : 24 frs. — Ce livret est destiné au prêtre célébrant. Il décrit les rubriques de la messe lue selon les diverses formes de célébrations prévues par les Directoires belges. L'A. place judicieusement un temps d'arrêt entre la conclusion de la dernière secrète et le *Dominus vobiscum* du dialogue de la préface, entre l'*Amen* qui termine le canon et l'*Oremus* qui introduit le *Pater*. Celui-ci ne pourra plus être récité qu'en latin par l'assemblée. En cas de célébration face au peuple, le célébrant dira les prières au bas de l'autel à la tête du peuple, face à l'abside (p. 69). — J. B.

B. OLIVIER, O.P. — *La messe vivante*. Coll. Etudes religieuses, n° 731. Paris, Office général du livre, 1958, 19 × 13 cm., 72 p. Prix : 216 frs. — Des signes au mystère : partant de ce qu'on voit, l'assemblée, le repas, le festin de la Parole, et découvrant déjà le sens de ces signes choisis par le Christ, l'A. les dépasse bientôt pour amener le lecteur au centre du mystère : le renouvellement de la Cène et de la Croix. Présence active du Christ qui se donne à nous pour nous entraîner dans son propre sacrifice et rassembler notre vie éparse dans la perpétuité du mystère pascal. On appréciera l'ordre de cet exposé à la fois simple et riche, qui est de plus en plus l'ordre adopté pour la catéchèse de la messe, parce qu'il suit de plus près le cheminement de la prière. — J. B.

Dom Th. MAERTENS. — *Pour une meilleure intelligence du canon de la messe.* Coll. Paroisse et liturgie, 42. Abbaye de Saint-André-lez-Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 23 × 16 cm., 115 p. — Commentaire presque mot à mot, en 139 paragraphes, de la grande prière eucharistique, puisé aux meilleures sources critiques sur l'histoire du canon et le sens du latin liturgique. L'A. rappelle l'origine de chaque expression et expose avec beaucoup de probité les interprétations divergentes de certains passages (tels, par exemple le *Communicantes,* les mots *rationabilem, mysterium fidei, sancti angeli tui,* etc.). Quelques phrases de conclusion terminent chaque paragraphe pour en exprimer l'idée principale, hors de toute controverse, et orienter la prière dans une perspective d'ensemble du canon de la messe. — J. B.

Dom Th. MAERTENS. — *La pastorale de la messe à la lumière de la tradition.* Coll. Paroisse et Liturgie, 32. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 23 × 16 cm., 174 p. — Ceux qui n'ont pas le temps de lire ou les moyens de se procurer *Missarum Sollemnia* du P. Jungmann et qui veulent voir les retentissements pastoraux du développement de la messe romaine au cours de l'histoire liront avec profit cet ouvrage de Dom Maertens. Dans une première partie, l'A. retrace l'histoire de la prière eucharistique, de la proclamation de la Parole, de l'apport des dons et de la « commune union ». Puis un certain nombre de réflexions doctrinales sont proposées à l'occasion de quelques mots-clés de l'ordinaire de la messe. Enfin, Dom Maertens étudie la célébration de la messe à la lumière des directoires récents. — J. B.

C. SANCHEZ ALISEDA. — *Pastoral liturgica de la misa* (Iniciación y participación en el misterio del culto). Coll. Coleccion Mundo Mejor, Serie VII, Pastoral, vol. 10. Madrid, Euramerica, 1958, 18 × 11 cm., 166 p. Prix : 35 ptas. — Au-delà de l'exécution des rubriques et même de la connaissance de la messe dans son développement historique, il faut aller, nous dit l'A., jusqu'à son contenu liturgico-théologique, pour que l'entrée dans le mystère même de la célébration permette aux fidèles de mieux y prendre part. Le but de ce livret de vulgarisation est essentiellement catéchétique et pastoral. Dans un langage fort simple mais précis, l'A. initie ses lecteurs aux divers aspects de la messe. Puis, s'aidant des Directoires belges, français, italien et catalan, il propose les éléments essentiels de la participation des fidèles et le schème d'une messe dialoguée avec chants. — J. B.

H. GODIN et Y. DANIEL. — *Avec le Christ, avec l'Eglise, nous disons la messe.* Nouv. édit., Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 17 × 11 cm., 624 p. Prix : 1.995 à 3.300 frs suivant reliures. — Dans la floraison des livres de messe, celui de l'abbé Godin, dont le premier tirage eut lieu en 1942, garde sa place. Il est destiné aux commençants, aux convertis qui n'ont derrière eux ni passé religieux, ni traditions liturgiques, qui ont presque tout à apprendre de la vie de l'Eglise. Dans sa structure, il exprime le cheminement de la vie chrétienne. Au début, un bref euchologe, le rituel du baptême des adultes et de la confirmation; au centre, la messe et l'année liturgique avec les principales fêtes du sanctoral; à la fin, le rituel du baptême des enfants, de la pénitence, du mariage et de l'onction des malades, la liturgie des funérailles. Et partout le souci de montrer l'insertion du mystère du salut dans le travail et la vie quotidienne. — J. B.

Th. SCHNITZLER. — *Meditatie over de heilige mis.* Deel I. *Canon en consecratie.* Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 19 × 12 cm., 284 p. Prix : 135 frs broché; 155 frs relié. — Traduction néerlandaise de la première partie d'un ouvrage déjà bien connu en Allemagne depuis sa publication en 1955. La première partie concerne le canon dans son ensemble, la seconde le texte et le rite de la consécration. L'A. a vraiment retourné en tous sens ce joyau de notre messe pour nous en faire voir tout l'éclat. Il nous en fait méditer le style, la structure architecturale (le tableau de la p. 48 est particulièrement éclairant), chaque strophe, chaque idée, chaque mot. Rien de lassant en tout cela. Le texte trop connu que nous sommes tentés de réciter distraitement chaque matin re-

trouve une saveur infinie. L'auteur savait tout ce qu'il devait à *Missarum Sollemnia* lorsqu'il demanda au Père Jungmann d'écrire la préface de son livre. Nous le recommandons vivement à tous les prêtres et nous attendons la seconde partie. — J. B.

L. Brou, O.S.B. — *Les oraisons des dimanches après la Pentecôte.* Commentaire liturgique. Coll. Paroisse et liturgie, 38. Bruges, Abbaye de Saint-André, Apostolat liturgique, 1959, 23 × 16 cm., 132 p. — En complément d'une étude historique parue naguère dans *Sacris Erudiri,* II (1949), p. 123-224, et dont il donne ici un bref résumé, Dom Brou avait entrepris un commentaire liturgique des collectes, secrètes et postcommunions de chaque dimanche après la Pentecôte. Ces commentaires ont paru progressivement dans *Paroisse et Liturgie* depuis 1949. Les voici réunis en un petit volume qui permettra de mieux saisir le sens de la prière de l'Eglise et d'apprécier la richesse doctrinale de ces oraisons dont certaines remontent aux plus anciens sacramentaires. — J. B.

Monitions Liturgiques. Coll. Paroisse et liturgie, 37. Bruges, Apostolat liturgique, 1959, 23 × 16 cm., 173 p. — Ces monitions rédigées par la Commission de Liturgie du Diocèse de Vannes avaient déjà attiré l'attention des lecteurs de *Notre catéchèse,* lorsqu'elles paraissaient pièce par pièce. Je ne connais rien de mieux fait jusqu'à présent : elles sont concises, elles invitent à la prière, elles reflètent bien le mystère du jour. Elles concernent tous les dimanches et les principales fêtes de l'année. Ce serait une erreur de les prendre comme des formules toutes faites et les pasteurs feront bien de veiller à une ultime adaptation selon la qualité de l'assemblée. Mais ces monitions-types leur apprendront à éviter le bavardage de l'improvisation et les applications aberrantes. — J. B.

A.-M. Roguet. — *On nous change la religion!* Coll. Tout le monde en parle, 7. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 18 × 11 cm., 128 p. Prix : 330 frs. — Avec esprit et d'une plume alerte, mettant à profit l'expérience qu'on lui connaît, le P. Roguet répond aux objections de la masse et d'une fictive Madame Estelle contre les « innovations » récentes : autel face au peuple, participation au culte par la prière, le chant et les attitudes du corps, messes du soir, jeûne eucharistique, veillée pascale, usage de la Bible et de la langue vulgaire, architecture nouvelle des églises. Traité familièrement, le sujet est sérieux : il faut nous libérer des routines par respect de la tradition vivante. — J. B.

J. Hofinger, S. J., J. Kellner, S. J., P. Brunner, S. J. et J. Seffer, S. J. — *Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire* Coll. Cahiers de Lumen Vitae, 14. Bruxelles, Lumen Vitae, 1959, 23 × 16 cm., 368 p. — J'ai déjà recensé (*N.R.Th.,* 1958, p. 1007) la version allemande de cet important ouvrage dû principalement à la plume de deux disciples du P. Jungmann, anciens missionnaires en Chine. La traduction de M. L. Meilhac en facilitera l'accès au public de langue française. Riche d'informations, d'expérience et de suggestions, ce livre permettra à tous, même à ceux qui n'en accepteraient pas toutes les vues pratiques, de se rendre compte de la place du culte dans l'évangélisation missionnaire et de ne pas rester indifférents aux aspirations de l'Eglise de notre temps. — J. B.

Carême, Catéchuménat pour notre temps. Coll. Paroisse et Liturgie, n° 31. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 23 × 16 cm., 72 p. — Ce fascicule s'ouvre par une bonne étude, quoique succincte, de Dom Maertens sur la structure historique du Carême, les thèmes et les rites précis qui caractérisent chacune de ses couches successives et les applications pastorales qui peuvent être encore aujourd'hui d'un grand profit. En particulier l'A. propose de faire du Carême le temps du catéchuménat préalable à la communion solennelle, mais en engageant toute la paroisse dans cette action. Cette étude a inspiré deux expériences paroissiales qui sont relatées en détail dans ce même ouvrage : l'une à Saint-Pholien de Liège, l'autre à Sainte-Waudru de Mons. Toutes deux avaient pour objectif précis la communion solennelle ou la profession de foi au cours

de la Vigile Pascale. Une marraine rapporte comment elle a préparé les enfants à la profession de foi. Ce livre, riche de suggestions pratiques, peut aider les équipes paroissiales à rendre à cette période préparatoire à la fête de Pâques son caractère de catéchèse progressive et de pénitence communautaire. — J. B.

A.-G. Martimort et F. Picard. — *Liturgie et musique.* Coll. Lex Orandi, 28. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 750 frs. — Il faut louer le Centre de Pastorale Liturgique de nous avoir donné quelques mois à peine après sa publication un Commentaire de l'Instruction de la S.C. des Rites du 3 septembre 1958. La traduction française a été faite par le Père Roguet. Chaque passage est suivi du commentaire qui le concerne. M. le Chanoine Martimort emploie sa longue expérience et sa clarté d'esprit à montrer l'origine et la portée pastorale des principales directives. Il n'hésite pas, le cas échéant, à relever l'imprécision d'un texte (par exemple au n° 13 le problème des traductions des pièces liturgiques ; aux n°s 22-23 celui de la catéchèse au cours de la messe) ; son érudition qui apparaît dans l'abondance des renseignements bibliographiques aide à comprendre l'esprit de l'Instruction comme elle en guidera sûrement l'application. Le Directeur de la Revue « Musique et Liturgie » s'est chargé de commenter les passages concernant plus spécialement la musique sacrée. Un index facilite la consultation du volume. — J. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Abbé (L') Jules Monchanin. Tournai, Casterman, 1960, 200 p. 75 frs.

Adam de Perseigne. — *Lettres.* I. Edit. Chan. J. Bouvet. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 252 p. 10,50 N.F.

André H. — *Natur und Mysterium.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 237 p. 24 frs.

Armbruster H. — *Der Ehewille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe.* Munich, M. Hueber, 1959, 120 p. 13 marks.

Ars. Journées sacerdotales du centenaire. 22-24 septembre 1959. Paris, Fleurus, 1960, 243 p. 8,50 N.F.

Balthasar (von) H. U. — *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle.* Paris, Edit. du Seuil, 1960, 205 p.

Baron R. — *Regards catholiques sur l'Inde.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 69 p.

Barsotti D. — *Spiritualité de l'Exode.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 304 p. 150 F.

Baudot et Chaussin, O.S.B. — *Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes.* XIII. *Supplément. Table générale.* Paris, Letouzey et Ané, 1959, 593 p. 22 N.F. ; en souscription : 17,60 N.F.

Beaubien I., S. J. — *L'unité chrétienne au Canada.* Montréal, Edit. Bellarmin, 1960, 79 p. $ 0.85.

Bergeyck J. — *Le masque de bois.* Tournai, Casterman, 1960, 160 p. 75 F.

Bibliotheca Missionum. Tome 14 : *Chinesische Missionsliteratur 1910-1950.* Teil I : n. *1997-2070.* Fribourg, Herder, 1959, xviii-810 p.

Bornkamm G., Barth G. et Held H. J. — *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium.* Neukirchen Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960, 304 p. 24,75 marks broché ; 27 marks relié.

Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. 1^e^ Année, 1959, I. Louvain, Secrétariat de la S.I.E.P.M., 1959, 126-12 p. 100 frs.

Cahiers lasalliens. Textes, études, documents. 1. Rome, Maison St-Jean-Baptiste de la Salle, 1959, vi-xlviii-106 p.

Chabannes J. — *Saint Antoine de Padoue.* Paris, Fayard, 1960, 286 p. 9,50 N.F.

Clémence J., S. J. — *Evangile, lumière de vie.* Pour une foi d'adulte. Paris-Le Puy, X. Mappus, 1960, 208 p. 7,95 N.F.

Daniélou J. — *Approches du Christ.* Paris, Grasset, 1960, 254 p. 8,10 N.F.

Dantec Fr. — *Fiançailles chrétiennes.* 4^e^ édit. Quimper, Direction des Œuvres, 1960, 189 p. 4,50 N.F.

De Becker G., SS.CC. — *Les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie.* Rome, Villa Senni, 1959, 487 p.

Debongnie P., C.ss.R. — *La grande dame du pur amour : Sainte Catherine de Gênes 1447-1510.* Vie et doctrine et traité du purgatoire. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, xxiv-224 p.

De Smedt E.-J. (Mgr). — *Le Christ dans le quartier.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 144 p. 69 F.B.

Dheilly J. — *Les prophètes.* Paris, Fayard, 1960, 126 p. 3,50 N.F.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. XXXIII : *Oracle-Palestine.* Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 769-1024. 20 N.F. ; en souscription : 15 N.F.

Dirx W. — *Kreuzweg* nach Texten von A. Delp, S. J. Edit. L. Stüper, S. J. Francfort s/M., J. Knecht, 1960, 36 p., 14 repr.

Dubois R. — *Gageure de l'homme.* Paris, Edit. Universitaires, 1959, 176 p.

Ducoin G., S. J. — *Pour une économie du bien commun selon la doctrine sociale de l'Eglise.* Paris, Lethielleux, 1960, 144 p. 6,90 N.F.

Duda B., O.F.M. — *J. Stojković de Ragusio, O.P. († 1443). Doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae.* Rome, Antonianum, 1958, xii-166 p.

Dupriez L.-H. — *Philosophie des conjonctures économiques.* Louvain, Nauwelaerts, 1959, xiv-506 p.

Egidio da Viterbo. — *Scechina e libellus de litteris hebraicis* inediti, édit. Fr. Secret. 2 vols, Rome, Centro Internazionale di studi umanistici, 1959, 241 et 341 p. 10.000 lires.

Etude cartographique de la structure économique et démografique de l'Europe occidentale. Assen, Van Gorcum, 1960, 9 cartes, 6 tableaux. 15 florins.

Gasnier M., O.P. — *Trente visites à Joseph le silencieux.* Tournai, Casterman, 1960, 184 p. 78 frs.

Gélinas J.-P. — *La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles.* Washington, The Catholic University of America Press, 1959, 42-392 p. $ 3.00.

Goldschmidt D., Fr. Greiner et H. Schelsky. — *Soziologie der Kirchengemeinde.* Stuttgart, F. Enke, 1960, viii-256 p. 29 marks.

Gutwenger E., S. J. — *Bewusstsein und Wissen Christi.* Innsbruck, F. Rauch, 1960, 200 p. 96 S.

Hanson C. — *Allegory and Event.* Londres, S.C.M. Press, 1959, 400 p. 35 sh.

Hollenbach J. M., S.J. — *Christliche Tiefenerziehung.* Francfort s/Main, J. Knecht, 1960, 318 p.

Horowitz M. — *Initiation à la littérature hébraïque de la Bible à nos jours.* Paris, Institut de la connaissance hébraïque, 1960, x-86-167-vi p.

Hourdin G. — *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 128 p. 3,60 N.F.

Hoyois G. — *Aux origines de l'Action catholique. Monseigneur Picard.* Bruxelles, Edit. de l'Action catholique des hommes, 1960, 356 p. 150 frs.

Hunermann G. — *Le père des pauvres : Saint Vincent de Paul.* Tournai, Casterman, 1960, 288 p. 90 F.

Juliana von Norwich. — *Eine Offenbarung Göttlicher Liebe.* Edit. A. M. Reynolds, C.P., Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 152 p. 7,80 marks.

Kittel G. et G. Friedrich. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VII. Lief. 1. Stuttgart, Kohlhammer, 1960, 64 p. 4,60 marks.

Langlais E.A., O.P. — *Le Père Maître des novices et des frères étudiants dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 368 p. 300 F.

Latreille A., Delaruelle E. et Palanque J.-R. — *Histoire du catholicisme en France. 2. Sous les rois très chrétiens.* Paris, Spes, 1960, 508 p.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2e édit. Band IV : *Faith and Order bis Hannibaldis.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 12 p., 1352 col., 60 reprod., 8 cartes. 77 marks broché ; 86 marks relié.

Lippert P., S. J. — *Credo. 2. Le Sauveur. Les grâces de Dieu. Les sacrements du Christ.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 320 p. 9,90 N.F.

Lowe E. A. — *Codices latini antiquiores.* Part IX : *Germany : Maria Laach-Würzburg.* Oxford, Clarendon Press, 1959, xii-70 p., 56 hors-texte.

LUTHER Martin D. — *Werke. Die Deutsche Bibel.* Band 11. Hälfte 1. Weimar, H. Böhlaus, 1960, XII-576 p. 58 marks; en souscription: 46,40 marks.

Maria et Ecclesia. Vol. II-III. 2 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, XII-488 et VIII-660 p.

MARTIMORT A. G. — *Les signes de la nouvelle alliance.* Paris, Ligel, 1960, 426 p. 12,50 N.F.

Mischna (Die). I. Seder: *Seraim.* 5. Traktat: *Schebiit (vom Sabbatjahr)* hrsg. v. D. CORRENS. Berlin, A. Töpelmann, 1960, VIII-180 p.

Mission et cultures non-chrétiennes. Louvain 1959. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 320 p. 160 F.

PAIN L. — *Les prophètes de Marie.* Paris, Plon, 1960, VI-244 p. 8,65 N.F.

PEINADOR A., C.M.F. — *Teologia moral de los estados de perfeccion.* Madrid, Edit. Co. Cul, 1959, 414 p.

PLÖGER O. — *Theokratie and Eschatologie.* Neukirchen Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959, 142 p. 11,25 marks broché; 13,50 marks relié.

PRENTER R. — *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik. 2. Erlösung.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1960, p. 271-554. 14,50 marks.

Preti (I) del S. Cuore di Bergamo nel 50° della fondazione. Bergame, Soc. Editr. S. Alessandro, 1959, XXVIII-413 p.

PRZYWARA E., S. J. — *Résurrection dans la mort.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 128 p. 3,90 N.F.

Redécouverte de la famille à travers le monde. Paris, Union internationale des organismes familiaux, 1958, 272 p.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 67-68. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, col. 193-384. 12,60 marks.

Rencontre des cultures. Rencontre des Hommes. Pax Christi. Paris, Secrétariat National de Pax Christi. N° 11. *La Russie.* 78 p. 2 N.F. — N° 12. *L'Amérique Latine.* 45 p. 1 N.F.

ROSENFELD E. — *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste.* Berlin, W. de Gruyter, 1958, XII-399 p.

SCHMIDT H. A. P. — *Introductio in liturgiam occidentalem.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, XII-850 p.

SCHNITZLER Th. — *Meditatie over de heilige Mis.* II. *Opening, woorddienst, klaarmaken van de gaven, hooggebed, nuttiging, slot en naklank.* Maaseik, Romen en Zonen, 1960, 337 p. 175 frs broché; 195 frs relié.

SIEWERTH G. — *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 519 p. 36 frs.

STAEHELIN E. — *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Band V: *Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1959, 532 p. 43,20 frs.

STRICHER J., C.SS.R. — *Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception.* I. *Partie historique.* II. *Partie théologique.* 2 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, XXIV-275 et XII-280 p.

SUBTIL J., S. J. — *Retraites et récollections sur la vie religieuse.* I: *La vocation et les vœux.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1959, 172 p. 6 N.F.

TROISFONTAINES R., S. J. — *« Je ne meurs pas... »* Paris, Edit. Universitaires, 1960, 250 p. 99 F.B.

VIRALLY M. — *La pensée juridique.* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1960, XLII-225 p.

ZABALA (DE) J. — *Los Ejercicios espirituales de los sacerdotes en la legislación canónica.* Vitoria, Editorial Eset, 1959, XVI-190 p.

ZEILLER J. — *La Croix conquiert le monde.* Paris, Fayard, 1960, 121 p. 3,50 N.F.

Les Gérants: ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué: LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*